ERKLÄRUNG

DES

BARNABASBRIEFES.

[4.] EIN ANHANG

ZU

DE WETTE'S EXEGETISCHEM HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT.

VON

J. G. MÜLLER
DER PHILOS. UND THEOL. DR., DER THEOL. ORDENTL. PROF. IN BASEL.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1869.

VORWORT.

In der Einleitung zu diesem Buche habe ich mich zwar gegen eine Gleichstellung des Barnabasbriefes mit den Schriften des Neuen Testamentes verwahrt. Und doch kündigt sich dieser Commentar als einen Anhang zu de Wettes Erklärung der neutestamentlichen Schriften an. Das geschieht aber nicht in dem Sinne, als ob ich ausserhalb des Kanons noch ein zweites N. T. für zulässlich hielte, sondern nur so wie wir Protestanten die A. T. Apokryphen ebenfalls als einen Anhang zum A. T. ansehen.

Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, besonders diejenigen, welche in ältern Handschriften mit den kanonischen Schriften vereint in den christlichen Gemeinden vorgelesen wurden, sind zwar mit Recht schon in jener Zeit von einer besonnenen Kritik aus dem Kanon ausgeschlossen worden, genossen aber dennoch ein nicht geringes kirchliches Ansehen. In unseren Tagen ist von Seite der Kritik ein besonderes Augenmerk auf diese Schriften gerichtet worden, da ihre Kritik mit der der N. T. Schriften vielfach zusammenhängt. Zudem ist es überhaupt für den wissenschaftlichen Theologen von Interesse, sich aus den Quellen selbst darüber zu orientiren, wie es in der auf die apostolische Zeit zunächst folgenden in der Christenheit und ihrer Litteratur ausgesehen habe. Und je weniger hier alles in klaren und reichlich fliessenden Quellen zu Tage liegt, um so dankbarer dürfte jedes Scherflein von Beitrag zur Ausbeutung des Vorhandenen aufgenommen werden.

Wie ich mich in frühern Jahren mit Philo, der der apostolischen Zeit unmittelbar voranging, beschäftigte, und ihn so wie den Flavius Josephus mit Studirenden las, so that ich dasselbe mit den apostolischen Vätern, deren Schriften sich ebenfalls an die der kanonischen Zeit anschliessen. Unter jenen wurde ich besonders auf den sogenannten Barnabasbrief hingeleitet, der mir lange wie vielen andern gar fremdartig und abstossend erschien. Um so mehr Reiz gewährte mir die Aufmerksamkeit, die ich dem Verständniss desselben schenkte. Dazu kam, dass diese Schrift weniger als ihre Genossen sich einer ausführlichen zusammenfassenden Bearbeitung erfreute. Dagegen sind viele einzelne wichtige Stellen aus derselben in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten her einlässlich besprochen worden, was natürlich im beifolgenden Commentar seine Berücksichtigung im Zusammenhange des Gedankenganges gefunden hat, dem ich eine besondere Aufmerksamkeit glaubte schenken zu sollen. Vollständigkeit war weder nöthig noch möglich. Doch findet sie sich hier mehr als anderswo. Neueres kam mir zum Theil zu spät zu Gesichte, als dass es hier noch hätte benutzt werden können. So Lehmanns Clementinische Schriften,

Kurtz's Hebräerbrief, der Hirte des Hermas von Zahn, und dessen Recensionen von Hilgenfeld und Overbeck, Diestel das A. T. in der christlichen Kirche, Graf Comm. zu Jeremia, Wittichen, d. Evang. Joh.

Auf allgemeine wichtige Fragen haben die Einleitung und die verschiedenen Exkurse Antwort zu geben versucht. Dagegen habe ich das Verhältniss des Briefes, wie es sich zum N. T. in seiner Kenntnissnahme und Benutzung einzelner Stellen kund giebt, nicht wie Zahn in seinem Hirten zum Gegenstand einer zusammenfassenden Betrachtung gemacht. Es würde dies für einen Commentar zu weit geführt haben. Einstweilen findet man eine solche Zusammenstellung bei Hefele (Sendschreiben). Im Allgemeinen setzt unser Brief die Bekanntschaft mit der paulinischen Lehre und der evangelischen Geschichte voraus, in wie weit die der einzelnen kanonischen Schriften, ist noch zu untersuchen. Nur beim ersten Evangelium steht mir die Bekanntschaft fest. Vgl. IV, 14. VII, 3. Was gegen die Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium aus der Stelle V, 13 eingewendet worden ist, musste schon aus sprachlichen Gründen zurückgewiesen werden. Dass hingegen unser Verfasser, wie Lipsius (A. Barnabas, in Schenkels Bibel-Lexikon) will, den Römerbrief nicht blos kannte, sondern im Einzelnen sogar nachahmte, kann ich mir bei den so verschiedenen Standpunkten beider Briefe schwer denken.

Neben dem Wortregister hielt ich ein Sachregister nicht für nöthig. Die Einzelnheiten, die von sachlichem Interesse sind, finden sich leicht im Wortregister, in welchem ich in einzelnen Fällen dem sachlichen Bedürfniss noch besonders entgegengekommen bin. Die Stellen z. B., in denen das Verhältniss zu den 70 einlässlicher besprochen ist, habe ich unter dem Worte *ἑβδομήκοντα* angezogen, — grammatische Formen wie *σάρκαν* bei *σάρξ* — anderes unter Gematria, Infinitivus, Conj. Fut., und alle Nomina propria und Gentilicia. Was von allgemeiner sachlicher Bedeutung ist, ist aus den übersichtlichen Inhaltsanzeigen zu ersehen.

Man könnte fragen: Warum keine Uebersetzung des Briefs gegeben worden sei? Dieselbe sei ja das beste Resultat der Exegese. Ich denke aber, dass nicht viele den Brief lesen werden, die es nicht in der Originalsprache thun. Diese wenige finden eine deutsche Uebersetzung bei Hefele, lateinische überall. Auch bei meiner Erklärung der philonischen Schrift von der Weltschöpfung habe ich seiner Zeit keine Uebersetzung beigefügt, sowie ja auch bei den exegetischen Handbüchern zum N. T. von de Wette und Meyer, und bei dem A. T. keine Uebersetzungen für nöthig erachtet wurden. Im Commentar habe ich keine einzige Stelle übergangen, aus welcher nicht meine Uebersetzung abzunehmen wäre.

Basel im April 1869.

Der Verfasser.

EINLEITUNG.

§. 1.

Die Gattung des Briefs.

Es ist von nächstem Interesse, die Gattung oder Klasse näher zu bezeichnen, zu welcher unser Brief zu zählen ist, diess sowohl für die allgemeine Beurtheilung des Briefs selbst, als für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Beides hängt genau zusammen. Wie verhält sich der Brief zum N. T. Kanon? Wie zu andern Schriften der nachapostolischen Zeit? Mit welcher derselben zeigt er die meiste Verwandtschaft? nach äusserm Verhältniss der Ueberlieferung? nach dem innern eigenen Charakter? Mit Einem Worte: welcher Gattung gehört er?

Der Brief zeigt in mehrern Beziehungen *Verwandtschaft zu den N. T. Schriften.* Er liegt an ihrer Grenze, das zeigt sich schon in seinen *äussern Verhältnissen.* Er findet sich nämlich in der *sinaitischen Handschrift* des N. T. (א, ס, S.) neben dem Hirten des Hermas, gerade wie die Briefe des römischen Clemens dem alexandrinischen Bibelcodex (A) beigefügt sind. Es rührt diess daher, dass diese Bücher gerade wie die N. T. in manchen Gemeinden *vorgelesen* wurden. Schon im ersten Jahrhundert geschah diess mit denjenigen apostolischen und den apostolischen verwandten Briefen, welche an einzelne Gemeinden gerichtet waren, oder an einen ganzen Cyclus von Gemeinden. Letztere nannte man katholische Briefe, d. h. encyclische. Ein solcher katholischer Brief ist auch unser Barnabasbrief sowohl nach innern Gründen, als nach der Angabe des Origenes. Vgl. Einl. §. 3. Aus dem zweiten Jahrhundert berichtet Justin M. (Apol. I, 67), dass nach allgemeiner Sitte apostolische Schriften an den Sonntagen vorgelesen wurden, indem in jeder Gemeinde ein Exemplar der h. Schrift zu diesem Behufe aufbewahrt wurde. Letzteres wissen wir aus Euseb, Leben Constantins IV, 36. Es liegt in der Natur der Sache, dass auch die Briefe andrer christlicher Leser zunächst in den an sie gerichteten Gemeinden vorgelesen wurden, also auch der Barnabasbrief. Es wird auf dieselbe Weise mit ihm zugegangen sein wie mit den Briefen des Clemens R. Sie wurden nicht nur zunächst, sondern auch wiederholt in der Folge in ihrer Bestimmungsgemeinde

vorgelesen, Euseb. H. E. II, 22. 23, bald aber auch anderswo. Euseb. H. E. III, 16. Ebenso wurden in den kleinasiatischen Gemeinden der Brief des Polykarp und die des Ignatius vorgelesen. Polyc. Phil. 13. Daher fand sich mit diesen letztern auch unser Brief in derjenigen Handschrift beisammen, aus welcher sämmtliche *codices* des griechischen Vulgartextes geflossen sind, in denen allen die fünfthalb ersten Kapitel unseres Briefes fehlen. Vgl. Einl. §. 4. Commentar zu V, 9.

Nicht bloss die äussern Verhältnisse, das öffentliche Vorlesen, reiht unsern Brief an die Schriften des N. T., sondern auch theilweise sein *innerer Charakter*. Die wörtlichen Citationen aus dem N. T. sind zwar selten (IV, 14). Aber dem Verfasser ist sowohl die evangelische Geschichte in ihren Hauptzügen und manchen Einzelnheiten bekannt, wobei namentlich das, was XV, 9 vom Auferstehungstag Jesu gesagt ist, nicht übersehen werden darf, als der apostolische Lehrtypus, besonders der paulinische, aber auch der johanneische, wie Keim, Leben Jesu I, 141 f. anschaulich gemacht hat. Neben manchem Ueberschreiten des ächt apostolischen, wie wir sehen werden, spricht sich noch vielfach ein freudiger Geist des jugendlichen Urchristenthums aus, ein lebhaftes Gefühl der Erlösung und Reinigung durch Christus, ein grosser sittlicher Ernst, ein frisches Bewusstsein der Wiedergeburt aus heidnischem Sündenleben und jüdischem Buchstabenwesen, eine bestimmte Ueberzeugung eigener Inspiration und der der Leser, in denen Gott als in einem Tempel wohnt, und aus ihnen spricht.

Wegen dieser Verwandtschaft mit apostolischen Schriften kam der Unterschied gegen dieselben nicht gleich anfangs zum wissenschaftlichen Bewusstsein. So citirt Irenaeus adv. haer. IV, 3 den Clemens R. als γραφή, und ebenso IV, 20. 2 den Hirten. Man hielt in den ersten Zeiten alle schriftlichen Ergüsse christlicher Lehrer in Ehren, und wurde erst allmählig besonders durch häretische Wucherpflanzen zur Kritik hingedrängt. Aber auch innerhalb der Kirche wurden spätere Schriften Aposteln zugeschrieben. Es ist hier nur *Clemens Al.* herauszuheben, dem nicht nur der Hirte das Produkt eines Propheten war, und der die Apokalypsis Petri commentirte, Euseb. H. E. VI, 14, sondern öfters aus Clemens R. sowohl, Stromm. II, 8. IV, 17. 107 und aus unserm Barnabasbriefe Citate als Apostelworte (ὁ ἀπόστολος) anführt, Stromm. II, 6. 31. II, 7. 35. Vgl. Einl. §. 4. Er hielt offenbar alle jene Schriften von Männern verfasst, deren Namen im N. T. zu lesen sind, und so unsern Brief für ein Werk des Apostels Barnabas, da er den Hebräerbrief dem Paulus zuschrieb.

In eine ähnlich enge Verbindung mit dem N. T., wie Clemens Al., bringen unsern Brief und seine Gattung Muralt und Hilgenfeld.

Muralt nämlich gab 1847 unter dem Titel: Codex N. T. *deuteronomicus, sive Patres apostolici*, *Tom. I*, den Barnabasbrief und den ersten des Clemens R. heraus. Das that er nach Art mancher Katholiken zur Modificirung der tridentinischen Bestimmung über die N. T. Apokryphen. Was aber dort eine gewisse Berechtigung hat, wo in allen griechischen Handschriften des A. T. die Apokryphen mit

den andern Büchern vereinigt sind; beim N. T. aber wird, sobald man vom Kanon zu reden anfing, in Uebersetzungen so gut wie im Urtext ein bestimmter Unterschied zwischen Kanonischen und der Gattung unseres Briefes gemacht, wie wir sehen werden. Wollte man beim N. T. von einem Deuterocanon reden, so müsste man solche Antilegomena dahin zählen, die erst später als die andern in den Kanon aufgenommen wurden. So urtheilt auch Bleek in seiner Einl. im N. T. S. 677.

Dieselbe Einwendung müssen wir auch gegen *Hilgenfeld* geltend machen. Dieser nannte nämlich einen Theil der Schriften derer, die er noch vorher als apostolische Väter zusammengefasst hatte, *N. T. extra canonem receptum.* 1866. Das sind ihm die Briefe des Clemens R., des Barnabas, und der Hirte des Hermas. Diesen fügte er noch bei *librorum deperditorum fragmenta* aus *Mosis assumtio, Elxai liber, evangelium secundum Hebraeos, Petrum, Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos, didascaliae apostolorum, duae viae vel judicium Petri.* Dabei sieht man nicht ein, nach welchem Princip diese Bücher zusammengestellt, andere ausgeschlossen sind. Sollen hier Schriften gesammelt sein, welche bei den Christen während der Bildung des N. T. Kanons entstanden sind, so gehörten die der übrigen apostolischen Väter ebenfalls hierher, ebenso eine Menge anderer Pseudepigraphen, Häretiker und kirchlicher älterer Apologeten. Oder will man hier Schriften, die zur gleichen Zeit entstanden wie die kanonischen, so gehörte nach herkömmlicher Ansicht bloss der erste Brief des Clemens hieher, nach der Ansicht Hilgenfeld's von der Entstehung der kanonischen Bücher doch wenigstens der ältere Theil der oben bezeichneten weggelassenen Schriften.

Unser Brief, sowie seine ganze Gattung, hat nicht bloss Berührungspunkte mit den kanonischen Schriften des N. T., sondern er unterscheidet sich auch von diesen sowohl durch seine innere Art, als durch das Bewusstsein der älteren Kirche. Die *innere Art* ist bei aller Verwandtschaft eine durchaus unapostolische, und nähert sich in seiner Geringschätzung des alten Bundes und Gesetzes und Ueberschätzung der in der Allegorie sich kund gebenden Gnosis der Häresie der Gnostiker. Von dieser innern Art muss §. 4 der Einl. weiter gesprochen werden.

Aber auch das *Bewusstsein der älteren Christen* von diesem Unterschiede, wenn es auch da und dort noch schlummerte, zeigte sich schon frühe, und Clemens Al. trat gegen dasselbe auf leichtsinnige Weise in Gegensatz. So fand der Brief in den ältesten *Sammlungen* N. T. Bücher keine Aufnahme. Er fehlt wie andere Schriften seiner Gattung in der Peschito und der Itala. Hätte er in der alten pontischen Sammlung einen Platz eingenommen, Marcion würde ihn nicht daraus entfernt haben. Er hätte noch weit besser als die paulinischen Briefe zu seinen Ansichten gepasst. Wenn *Tertullian de pudic.* c. 10. 20 sich gegen die Autorität des Hirten ausspricht, so würde er über den in dieselbe Gattung gehörenden Barnabasbrief auf dieselbe Weise

geurtheilt haben, falls ihm derselbe bekannt gewesen wäre. Auch in der Sammlung bei Muratori fehlt unser Brief, und es werden aus ihr unterschobene oder häretische Schriften weggewiesen, sobald sie als solche erkannt sind. So der Brief an die Laodicener, und der an die Alexandriner. Wenn in dieser Sammlung die Apocalypsis Petri aufgenommen ist, so geschah es, weil Cajus, oder von wem sonst die Sammlung herrührt, diese Schrift für ächt hielt. Er bemerkt aber doch, dass sie andern für häretisch gelte. Dass unter diesen andern aber die gewöhnliche Ansicht zu verstehen sei, sieht man aus Eusebius H. E. III, 3. 1, wornach dieses Buch nie für katholisch galt. Von demselben Grundsatze liess sich auch *Serapion* leiten, Bischof von Antiochien. Anfänglich hatte er der Gemeinde von Rhodos in Cilizien das Vorlesen des Evangeliums Petri übersehen; er hatte es selbst noch nicht gelesen, Euseb. H. E. VI, 12. 2. Sobald er es aber für ein doketisches Machwerk erkannte, gestattete er das Vorlesen nicht mehr, ibid. §. 3. Und darin stimmte er auch mit der allgemeinen Ansicht überein. Euseb. H. E. III, 3. 1. Vom Hirten heisst es bei Muratori, er sei in einer viel spätern als in der apostolischen Zeit geschrieben worden, nämlich als Pius Bischof zu Rom war, also in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Daher könne man ihn wohl lesen, aber nicht unter die Apostelschriften der Kirche aufnehmen.

Es wird also schon in so alter Zeit ein *Unterschied* gemacht zwischen blossen Vorlesebüchern, *ἀναγνώσματα*, *libri ecclesiastici*, und Apostelschriften, *θειαὶ γραφαὶ*, *dominicae scripturae*, *λόγια τοῦ θεοῦ*. So bei *Irenaeus adv. haeres.* II, 27, 1. I, 8. 1. V, 20. 2, der dagegen die Schriften des Clemens R. und Hermas bloss *γραφαὶ* genannt hatte. Derselbe braucht auch den Ausdruck *εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολος*, I, 3. 6. III, 11. 8. Darin ist ihm schon *Ignatius ad Philad.* 5 vorangegangen, und mit ihm geht *Tertullian, de pudic.* 11. 12, *de baptismo* 15, *contra Marcionem* IV, 12. Irenaeus sagt für beides auch bloss *εὐαγγέλιον*, III, 1, ein Sprachgebrauch, den schon Celsus vorgefunden hatte. Orig. c. Cels. I, 58. 70. Den Ausdruck N. T. setzte schon Melito voraus, da er von einem A. T. spricht, Euseb. H. E. IV, 26, 13. 14. Ganz eigentlich brachte ihn aber neben dem von *instrumentum N. T.* Tertullian auf, *adv. Praxeam c.* 15.

Freilich schleppte sich da und dort die Vermengung bis ins dritte Jahrhundert fort, und vergrösserte sich sogar im einzelnen Falle. So ist es in den *Versus sacr. script.* im *Codex Claromontanus* (D. Pauli). Nicht als ob hier der Barnabasbrief aufgezeichnet wäre, wohl aber neben dem N. T., und zwar ohne weitere Bemerkung, solche Schriften, die zum Theil den kanonischen Schriften nach dem Urtheile und der Uebung der alten Kirche noch weit ferner liegen, nämlich ausser dem Hirten auch noch die *Actus Pauli* und die *Revelatio Petri*. Die hier zum ersten Mal genannten *Actus Pauli* werden auch von Origenes citirt, und Eusebius hält es nicht für unnöthig, sie unter die *νόθα* zu setzen. Sie sind im zweiten Jahrhundert von einem Presbyter unterschoben worden, der den Betrug eingestand. *Tertull. de baptismo c.* 17.

Weit kritischer als sein Lehrer Clemens verfuhr *Origenes*. Er empfiehlt zwar den Barnabasbrief, den er einen katholischen nennt, *contra Celsum* I, 63. Wenn er ihn als Barnabasbrief bezeichnet, so fand er diesen Namen eben vor. Aber er hielt ihn nicht für eine apostolische Schrift, was er doch hätte thun müssen, wenn er wirklich den Apostel Barnabas für den Verfasser angesehen hätte. Dieser Schluss wird auch dadurch bestätigt, dass er auch andere Schriften derselben Gattung zwar für inspirirt hielt, sie aber doch nicht zu den göttlichen Schriften des N. T. zählt. So die Briefe des Clemens R. und den Hirten. *De princip.* II, *opp.* I, 174. *Comment. in Joann.* VI, 53, *praef.* I, 49. Noch bestimmter spricht er sich gegen das *κήρυγμα Πέτρου* aus. *De princip.* I, 49. Nicht nur trennt er zwischen *ὁμολογούμενα* und *ἀμφιβαλλόμενα*, sondern er setzt auch die *νόθα* den *ecclesiasticis* entgegen.

Auf ähnliche Weise macht *Eusebius* in der bekannten Stelle über den N. T. Kanon (H. E. III, 25) unter den *ἀντιλεγόμενα* zwei Abtheilungen. Zu der ersten zählt er solche Schriften, die sich früher nicht in den Sammlungen N. T. Bücher befunden hatten, nachher aber in dieselben aufgenommen wurden, die Briefe Jacobi, Judae, 2. Petri, 2. 3. Joh. Die andere Abtheilung der *ἀντιλεγόμενα*, die er auch *νόθα* nennt, enthält: *ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή*, die *πράξεις Παύλου*, den Hirten, die Apocalypsis Petri, die *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, das Evangelium der Hebräer. Vorlesebücher, wie die Briefe des Clemens R., des Polycarp und Ignatius macht er gar nicht namhaft. Sie sind eben keine Pseudepigraphen, und machten nie apostolische Ansprüche. So stehen also auch bei Euseb die *ἀντιλεγόμενα* in der Mitte zwischen den *ὁμολογούμενα* und den *ἄτοπα* und *δυσσεβῆ*, den apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten.

Nun aber werden von *Hieronymus* nach einem neuen Sprachgebrauch die *ἀντιλεγόμενα* zweiter Klasse apokryphische Schriften genannt. *Catal. script.* 6. So namentlich unser Brief und der Hirte, mit welchem Namen man vorher (*Irenaeus, Clem. Al.*) die *ἄτοπα*, die ketzerischen Machwerke bezeichnet hatte. Dieser ältere Sprachgebrauch ist in neuerer Zeit in Beziehung auf christliche Schriften festgehalten worden von Fabricius, Thilo, Tischendorf, die das Wort apokryphisch in einem ganz andern Sinne gebrauchen, als wie von Apokryphen des A. T. die Rede ist. Wie aber bei Hieronymus, so wird auch in der Stichometrie des *Nicephorus*, und in dem Schriftenverzeichniss des *Anastasius Sinaita* (Cotelerius I, 197. Credner Einl. ins N. T. 241) unser Barnabasbrief zu den Apokryphen gezählt, d. h. zu den nicht kanonischen.

Seit nun auf den *Kirchenversammlungen* zu Laodicea, 364, und Carthago, 397, nur noch das öffentliche Vorlesen kanonischer Bücher gestattet wurde, findet sich unser Brief nicht mehr in den Handschriften des N. T., wohl aber in solchen älterer Vorlesebücher wie des Polycarps und Ignatius, oder, wie beim alten Latiner, neben dem Briefe Jacobi vereint mit einem Werke Tertullians und einem des Philastrius von Brescia. Vgl. Einl. §. 5, 2. 5.

Das *Resultat* nun dieses geschichtlichen Hinblicks auf die Gattung unseres Briefs dürfte kein anderes sein als dass der Barnabasbrief weder einem Deuterocanon des N. T. angehören kann, noch einer besondern Art von N. T. ausserhalb des angenommenen Kanons. Ist auch die Kritik jeder Zeit dazu befugt, über jedes kanonische Buch die Untersuchung zu erneuern, und diesem oder jenem ein ausserkanonisches vorzuziehen, so folgt daraus noch nicht, dass jede Zeit, oder jeder Einzelne jeder Zeit einen zweiten Kanon oder ein Extra N. T. aufstellen dürfe. Nur die ursprüngliche Frühlings- und Blüthenzeit schafft und bestimmt den Kanon für's Jahr. Wenn die Grenzen des Kanons dadurch allerdings nicht so scharf und absolut werden, wie sich dieselben manche Orthodoxe denken, so verhält es sich ja mit allen Grenzen der realen Wirklichkeit so. Und diess kommt gerade der freien Forschung zu statten. Dass aber die ersten Zeiten der Christenheit im Allgemeinen nicht so unkritisch waren, wie Viele angeben, das sieht man gerade aus der Stellung, die sie unserm Briefe angewiesen haben. Clemens Al., der ihn aus Liebe zu einer prinzipiellen Allegorie so hoch hielt, und für ein Werk des Apostels Barnabas erklärte, stützt sich für sein Urtheil weder auf die Ueberlieferung der Vorzeit, noch hat er sich des Beifalls der nächsten oder fernsten Folgezeit zu erfreuen, nicht einmal seines nächsten Schülers Origenes.

Es bleibt also nichts andres übrig, als für die ganze Gattung von Schriften, zu der der Barnabasbrief gehört, zu der einfachen, und auch gegenwärtig gewöhnlichen Bezeichnung zurückzukehren, zu der von *apostolischen Vätern.* Nur ist der bisher zu vag und schwankend gehaltene Begriff etwas schärfer zu bestimmen.

Seitdem man diese Bücher, zu denen unser Brief zu zählen ist, unter einem gemeinschaftlichen Gattungsbegriff zusammenfasste und mit Einem Titel im Drucke herausgab, nannte man sie apostolische Väter oder ähnlich. So seit Cotelerius, Russel, Hornemann, Jacobson, Hefele, Muralt, Hilgenfeld anfänglich, u. v. a. Man zog aber auch zugleich dasjenige hierher, was ausser dem Kanon den Aposteln oder sogar Unächtes apostolischen Vätern zugeschrieben wurde, die *constitutiones apostolicae*, die *canones apostolici*, die Clementinen, also Pseudepigraphen. So Cotelerius und Hilgenfeld. Oder man nahm auch Häretisches auf, wie Grabe in seinem *Spicilegium S. S. Patrum et Haereticorum primi et secundi seculi.* 1698. Ed. 2. 1700. Andere wiederum fassten den Begriff zu enge, und liessen nicht unbedeutende Schriften weg, die nach einem gewöhnlichen Urtheile apostolischen Vätern angehören. So wurde gerade unser Barnabasbrief weggelassen von Ittig in seiner *Bibliotheca Patrum.* 1699, von Frei in seinen *Patres apostolici,* 1742, von Jacobson, 1838. Ed. 2. 1840. Dagegen stellen wieder neuere Editoren wie Hefele, Muralt und Dressel ihn an die Spitze der apostolischen Väter, Reitmayer und Hilgenfeld wenigstens an die zweite Stelle. Dem Ausdrucke nach scheint mit apostolischen Vätern *viri apostolici* bei Ittig in seinen *selecta capita hist. eccles.* I, 475, aufs gleiche herauszukommen. Ittig zählt aber unter dieselben

alle im N. T. erwähnten Apostelgehülfen und Apostelschüler, Timotheus, Titus, Philippus, Silas, Sosthenes, Apollos, und die Schriftsteller Marcus und Lucas, auch Barnabas und Clemens, die beiden letzten, weil er die mit diesen Namen bezeichneten Briefe den beiden im N. T. erwähnten Männern desselben Namens zuschrieb. Hingegen in seiner *Bibliotheca Patrum* beschränkt er sich wieder bloss auf Clemens, Ignatius, Polycarp. Den erstern zählt er also zu beiden Abtheilungen, die beiden andern bloss zu den *Patres*, nicht zu den *viri apostolici*.

Apostelschüler, die zugleich Apostelgehülfen sind, deren Schriften im Kanon sind, wurden nie zu den apostolischen Vätern gerechnet. Man kann zu jenen auch noch die Briefe zweier Brüder Jesu zählen. Apostolische Väter sind solche Apostelschüler, deren Wirksamkeit in die nächste nachapostolische Zeit fällt. Wenn von dem Verfasser unseres Briefes selbst nirgends angedeutet wird, dass er ein Apostelschüler sei, so weist ihm doch die Zeit, in der er schrieb (119) diese Stellung an. Sein Brief zeigt so viele Verwandtschaft mit dem an den Diognet, der einem Apostelschüler zugeschrieben, und dessen Brief auch von Möhler und Hefele in die Schriften der apostolischen Väter aufgenommen wurde. Weniger auf der Hand liegt diess bei Hermas. Indessen ist sein Hirte ein so altes Vorlesebuch, dass er bei den apostolischen Vätern seinen natürlichsten Platz findet, d. h. in der Gattung derjenigen Schriften, welche *zwischen den kanonischen, häretischen, pseudepigraphischen und apologetischen des zweiten Jahrhunderts in der Mitte liegen*, also: Clemens R., Polycarp, Ignatius, unser Brief, und der an den Diognet, Hermas. Wenn man dann auch noch den Papias dazu zählen will, so dürfte nichts Wesentliches dagegen einzuwenden sein *).

§. 2.

Ueber Zweck, Inhalt und Eintheilung des Briefs.

Der Inhalt ist durch den Hauptzweck bedingt, die Eintheilung ist die Gliederung des Inhaltes, die richtige Fassung des einen hängt genau mit der des andern zusammen.

Seit Hugo Menardus war es lange herkömmlich den Brief in der Art in zwei Theile zu theilen, dass der erste der *theoretische* hiess, der andere der *praktische*. Der erste, c. II bis XVI, sollte das Judenchristenthum in der Theorie bekämpfen, der zweite, XVIII bis XX praktisch sittliche Ermahnung geben. Das erste Kapitel giebt den brieflichen Eingang, das letzte (XXI) den brieflichen Schluss. So noch Hefele.

---

*) Aber wie man ausser Barnabas, Hermas und Ignatius auch noch den Justin, Cyprian, Tatian, Irenaeus, Clemens Al., Hippolytus etc. als *Patres apostolici* zusammenfassen kann, wie in der lateinischen *collectio Patrum, Paris* 1829, *ed. Caillau*, geschieht, ist nicht leicht zu begreifen, widerspricht wenigstens allem bisherigen Sprachgebrauch.

Allein schon das äussere Verhältniss dieser beiden Theile, und mehr noch ihr inneres zeigt, dass sie nicht in einem solchen Parallelismus zu einander stehen. Der sogenannte praktische Theil zeigt sich mehr als ein beigefügter *Anhang,* als ein *Postscriptum.* Der sogenannte erste Theil enthält den eigentlichen Brief, in welchem neben der theoretischen Beweisführung praktische und paränetische Ermahnung angebracht sind, und das mit weit eindringlicherer Wärme und Eifer als in dem Anhange. Dieses Verhältniss der früheren zwei Theile hat zuerst Hilgenfeld in seiner Schrift über die apostolischen Väter klar aufgestellt, und ihm folgte Dressel in seinen Prolegomena.

Dagegen hat *Hilgenfeld* den eigentlichen Brief in folgende vier Theile gegliedert, denen als fünfter der Anhang folgt:

1) Cap. II—IV. Schon die A. T. Propheten erklärten das alte Gesetz für ungiltig. 2) V—VIII. Die selbstständige Stellung des Christenthums hängt mit Christi Erlösungstod zusammen. 3) IX—XII. Das neue Gesetz ist schon unter der Hülle des alten enthalten. 4) XIII—XVII. Welches ist das wahre Erbvolk. 5) XVIII—XXI. Paränetischer Anhang von den beiden Wegen.

Ich selbst glaube den eigentlichen Brief seinem *Zwecke* gemäss einer Bekämpfung der judenchristlichen Forderungen auf das *Thema* zurückführen zu sollen: der alte Bund, buchstäblich verstanden, ist nicht giltig, geistig verstanden aber ein Vorbild auf den neuen, an den die Christen allein sich zu halten haben. Daher zerfällt mir der eigentliche Brief bloss in zwei Theile nach folgender Uebersicht des Kapitelinhaltes: C. I. *Gruss, Einleitung.* Der erfreuliche christliche Zustand der Leser ermuntert den Verfasser, ihnen von dem mitzutheilen was er selbst empfangen hat. Andeutung des Thema.

Erster Theil.

Cap. II—VI.

Die alten Kultushandlungen haben keine Giltigkeit, sondern allein der durch Christi Leiden und Sieg erworbene neue Bund.

Der Beweis wird durch Aussprüche A. T. Propheten geführt.

Cap. II. Die jüdischen Opfer haben keine Giltigkeit.
- III. Eben so wenig die Fasten.
- IV. A. T. Aussprüche ermahnen, bei den eingetretenen letzten Zeiten sündlos ins Reich Gottes einzutreten.
- V. Prophetischer Ausspruch über Christi Leiden.
- VI. Nach A. T. Aussprüchen hat Jesus im neuen Bunde durch seine Leiden den Sieg erlangt.

Zweiter Theil.

Cap. VII—XVI.

Der alte Bund bildet jedoch den neuen vor durch Typen in Kultus und Geschichte.

Cap. VII. Der Essig und der verfluchte Bock.
- VIII. Die rothe Kuh.
- IX. Die Beschneidung ist ein Typus auf die Beschneidung der Herzen und Ohren.
- X. Die Vorschriften über unreine Thiere sind Typen von Sünden.
- XI. Prophetische Aussprüche über Wasser und Holz zugleich bezeichnen typisch die Verbindung von Taufe und Kreuz.
- XII. Typen vom Kreuz allein, trotz dessen Christus dennoch der Herr ist.
- XIII. Typen vom wahren Erbvolke.
- XIV. Der Bund Gottes gehört nicht dem alten Volke, sondern dem neuen.
- XV. Der Sabbat ist der Typus des Reiches Gottes.
- XVI. Der Tempel ist der Typus des wiedergebornen Menschen, in welchem Gott wohnt.
- XVII. *Erster Schluss.* Persönlicher Rückblick des Verfassers auf sein Schreiben.

Anhang. Von den beiden Wegen. Cap. XVIII—XX.

- XVIII. Von den beiden Wegen im Allgemeinen.
- XIX. Vom Wege des Lichtes.
- XX. Vom Wege der Finsterniss.
- XXI. *Zweiter Schluss des Briefes.*

Die Gliederung des Inhaltes wird im Commentar noch mehr specialisirt werden dadurch, dass von jedem Paragraph auch dessen Inhalt kurz angegeben wird. Die Begründung des Zusammenhangs und Berücksichtigung anderer Ansichten über denselben wird bei wichtigen Fällen der Commentar geben *).

Es kann nicht bloss als ein *Nebenzweck* neben jenem Hauptzwecke des Briefes angesehen werden, wenn in demselben überall zum *sittlichen Wandel* aufgefordert wird. Denn es hängt diese Aufforderung überall mit dem Hauptzwecke unzertrennbar zusammen. Nicht weil das Joch des alten Gesetzes lästig ist, ist gegen dasselbe die bestimmteste Einsprache erhoben, sondern hauptsächlich weil das Hangen am alten Buchstaben das Walten des neuen Geistes hemmte,

*) Die alte Kapiteleintheilung habe ich beibehalten schon deswegen, weil sie überall angenommen ist. Hingegen in der Paragrapheneintheilung glaubte ich mir meinen eigenen Weg erlauben zu dürfen, da die früheren von Muralt und Volkmar keine weitre Nachahmung und Verbreitung gefunden haben, die des letztern, an die die meinige sich viel mehr anschliesst, sich aber nur auf die fünfthalb ersten Kapitel erstreckt.

der durch Christus eingepflanzt war, weil es die sittlichen Kräfte der Wiedergeburt zurückhielt. Also wie bei Paulus und im Hebräerbrief. Ueberhaupt stand die Anwendung der *allegorischen* Erklärungsart mit der ethischen Richtung der Philosophie im Zusammenhang. Das war schon so bei den alexandrinischen Philosophen, dann bei den dortigen Juden, bei den Therapeuten und besonders bei Philo.

Bei den ersten Christen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter trat noch ernster und unverhüllter der Gegensatz gegen *heidnische Laster* auf, deren Berührung nicht ausgewichen werden konnte. In unserm Briefe zeigt sich dieser Gegensatz zumal in den Kapiteln X, XIX, XX, und in den vielen einzelnen Stellen, welche von dem durch Wiedergeburt und den Geist Gottes bestimmten Wandel handeln. So warnte ja auch der Apostel Paulus seine heidenchristlichen Leser so inständig überall vor diesem heidnischen Sündenleben. Schon an und für sich lag in alter Gewohnheit und in der Berührung des gewöhnlichen Lebens die Versuchung nahe gerückt, in das vorige Treiben und Wesen zurückzufallen. Die Missionsgeschichte aller Völker und Zeiten zeigt davon genug Beispiele. Aber nicht bloss vereinzelte Fälle tauchten in jenen Zeiten unsres Briefs auf, sondern sie sammelten sich auch in Gruppen. Schon in der Apoc. Joh. werden die *Nicolaiten* oder Balamiten erwähnt, welche Götzenopfermahlzeiten und Unzucht nach heidnischer Anschauung für Adiaphora hielten, und die mit den Antitacten verwandt gewesen sein mögen. Euseb. H. E. III, 29. Grätz, Geschichte der Juden, IV, 107. Selbst bei einseitig strengen *Judenchristen* zeigten sich dergleichen Erscheinungen, wie z. B. bei *Cerinth,* der einerseits die Beobachtung des Gesetzes, und namentlich die Beschneidung, forderte, andrerseits sehr fleischliche Gesinnung an den Tag legte. Euseb. H. E. III, 28. 2. In diesen Kreis gehören auch die *Simonianer,* in deren Hauptwerke *μεγάλη ἀπόφασις* (grosse Offenbarung) unsittliche antinomistische Fabeln und Mysterien enthalten waren. Vgl. Bunsen, Hippolytus. I, 35 f. 38 *).

Noch mehr aber drohte in sittlicher Hinsicht Gefahr von manchen *Gnostikern,* die von unserm Verfasser um so weniger ausser Acht gelassen werden durfte, je mehr er sowohl selbst in andrer Beziehung an den Gnosticismus streifte, als auch gegen die jüdische Werkheiligkeit auf's bestimmteste sich aussprach. Hier musste also einem verderblichen Missverstand vorgebeugt werden.

Der antinomistische Gnostizismus wird in der damaligen Zeit namentlich von *Carpocrates* vertreten, der unter Kaiser Hadrian in Alexandrien wenigstens in der Lehre eine sehr unsittliche Moral geltend machte. Er behauptete, das Aeussere habe mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen, man könne sich allen Begierden hingeben ohne dass dadurch die Seele afficirt werde, im Gegentheil könne man so den Weltgeistern trotzen. Iren. adv. Gnosticos I, 24. 25. Clem. Al.

---

*) Justin. Dial. c. 141 sagt von solchen Leuten und ihrem Glauben: *οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.*

Stromm. III, 428 f. Epiphan. haer. 26. Euseb. H. E. IV, 7. Heinichen zu Euseb. H. E. V, 1. N. 34. Neander K. G. I, 2. 768 f. Grätz Geschichte der Juden. IV, 107 f. Dass aber dergleichen Ansichten, wie sie am ehesten aus der Quelle des Herzens flossen, auch praktischen Anklang finden mussten, geht aus einer sehr deutlichen Erzählung bei Clem. Al. Stromm. III, 4 hervor. Ein Carpokratianer nahte sich einem schönen Mädchen mit den Worten: Es steht geschrieben: *Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.* Vgl. Comm. zu XIX, 11. Auf dergleichen Leute mag sich bereits der Ausspruch Polykarps in seinem Philipperbrief c. 7, beziehen: *ὅς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, πρωτότοκός ἐστιν τοῦ Σατανᾶ.*

Auch eine Bekämpfung der *Doketen* tritt in unserm Briefe ganz deutlich hervor, wie auch Hefele 138 f. bemerkt. Mit aller Entschiedenheit tritt er für die Erscheinung Christi im Fleische, und für die Auferstehung Christi, und die zukünftige der Christen in die Schranken, c. V. VI, 18. Dergleichen Leugner der Auferstehung Christi und der zukünftigen der Christen waren schon in der apostolischen Zeit aufgetreten, in der sie der Apostel Paulus 1 Cor. XV, 2 Tim. II, 18, und Johannes in seinen Briefen, dann Clem. R. und Ignatius bekämpfen. Schon vor dem Auftreten des Gnostizismus hatten sich die Anfänge des Doketismus durch alexandrinische Anschauungsweise und durch die Sekten der Essener und Therapeuten in christliche Gemeinden einzuschleichen gewusst. Vgl. Mangold, die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1856.

§. 3.

Die Leser des Briefs.

Im Briefe selbst, beim Grusse, werden die Leser *nirgends genannt,* was bei N. T. Briefen selten, bei denen der apostolischen Väter gar nicht der Fall ist.

Hingegen geht aus dem Briefe selbst hervor, dass derselbe nicht an eine einzelne Person gerichtet ist, sondern an *mehrere,* die als Brüder, als Söhne und Töchter, als Kinder der Liebe und des Friedens, und immer in der Mehrheit angeredet werden. Mit diesen Lesern war der Verfasser *nicht unbekannt,* er war früher bei ihnen persönlich anwesend gewesen, und hatte sich an ihrem christlichen Zustand erfreut. I, 3. IX, 9. Es ist also schon desshalb nicht die Form eines Sendschreibens als blosse Einkleidung gewählt, wie Ewald (Israel VII, 139) will.

Dass die Leser *hellenistische Christen* waren, wie auch der Verfasser, geht aus dem ganzen Briefe hervor, namentlich im Einzelnen aus der nur nach dem Griechischen möglichen Zahlenerklärung IX, 8.

Ueber den *Wohnort* dagegen der Leser ist im Briefe selbst nichts angedeutet. Origenes nennt Contra Celsum I, 63 den Brief einen *katholischen.* Bei Briefen heisst diess nach der begründetsten Erklärung encyklisch, wie der Ausdruck katholische Briefe von Oekumenius

Proleg. in epist. Jacobi, und andern erklärt wird, wie 1 Petr. und 1 Joh. bei Origenes Comm. in Joann. II, Dionysius Alex. bei Euseb. H. E. VII, 25 katholisch heissen, und in welchem Sinne Clem. Al. Stromm. IV, 512 das apostolische Sendschreiben AG XV ein katholisches nennt, da es an die Christen in Antiochien, Syrien und Cilizien gerichtet ist. Dem Origenes folgten in dieser Bezeichnung unseres Briefs die ältern Editoren desselben *). Man kann nun freilich darüber zweifeln, ob die Aussage des Origenes alt genug sei um als wirkliche und giltige Ueberlieferung zu gelten, oder nicht vielmehr als Conjektur. Aber auch in letzterm Falle wird die Conjektur wenigstens durch den negativen innern Grund unterstützt, dass dem Briefe bei allem Briefcharakter doch alles Persönliche und Lokale einer einzelnen Gemeinde fehlt. Man kann dagegen nicht mit Hefele und Dressel die Bekanntschaft des Verfassers mit den Lesern einwenden; denn diese konnte bei einer Gruppe zusammengehöriger Gemeinden gar wohl stattfinden. Schenkel (Theol. Studien, 1837. III) und Hilgenfeld (N. T. extra, II. p. 84. a) denken bei den Lesern an *Alexandrien,* wobei denn der Brief kein katholischer oder encyklischer wäre. Dagegen spricht der innere Grund, den wir für einen katholischen Brief in Anspruch genommen haben. Man könnte versucht sein, dabei an die Worte im Verzeichniss bei Muratori zu denken: *fertur . . alia ad Alexandrinos, Pauli nomine ficta ad haeresem Marcionis.* Hätte aber unser Brief äusserlich irgend eine paulinische Urheberschaft zeigen wollen, Marcion würde denselben gewiss in seine Sammlung aufgenommen haben. Innerlich zeigt sich im Briefe selbst auch nicht die leiseste Spur, dass der Verfasser der Apostel Paulus scheinen wolle. Jener Brief an die Alexandriner war ein häretisches Machwerk so gut wie der mit ihm zusammengenannte an die Laodizener. Dass er aber gar der Hebräerbrief gewesen sei, dafür spricht schon die Benutzung des letztern von Clemens Rom. Weder vom Hebräerbrief,

---

*) Auffallen könnte es vielleicht einem, dass Euseb. H. E. IV, 23. 1. den Ausdruck *katholisch* von den allerdings an ganz bestimmte Gemeinden gerichteten Briefen des Dionysius Cor. gebraucht: *οὐ μόνον τοῖς ὑπ' αὐτὸν, ἀλλ' ἤδη καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς ἀφθόνως ἐκοινώνει, χρησιμώτατον ἅπασιν ἑαυτὸν καθιστὰς, ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς.* Allein hier bezeichnet Euseb lobweise die Briefe des Dionys als solche, die nicht nur jenen einzelnen Gemeinden gelten (Athen, Lacedämon, Nikomedien, Rom, Gorkyna in Kreta, Amastris in Pontus, Gnossus, und an eine christliche Schwester Chrysophora), sondern allen (*ἅπασιν*) als ein Vorbild katholischer Briefe aufgestellt werden, oder wie Credner, Einl. in's N. T. I, 2. 568 sich ausdrückt: welche den Typus von katholischen haben, d. h. von allen Christen beherzigt zu werden verdienen. Ueber *ὑποτυποῦσθαι* vgl. Theophylakt zu 2 Tim. I, 13. Chrysostomus *ἐντυποῦσθαι*, und *ὑποτύπωσις* 1 Tim. I, 16. 2 Tim. I, 13. Aristot. Ethic. I, 7. Herodian. I, 3. 11.

Wenn DeWette gegen diese Beziehung von *καθολικὸς* einwendet, dass unter den katholischen Briefen des N. T. zwei sich finden: 2. 3. Joh., die an Privatpersonen gerichtet sind, so muss man bedenken, dass die andern Briefe dieser Sammlung bereits den Namen katholischer hatten, als diese dazu kamen, die nirgends besser untergebracht werden konnten, denn als Anhang zu 1 Joh., und am Namen nichts mehr ändern konnten. *Denominatio fit a parte potiori.*

noch nicht einmal von unserm Briefe wurde im zweiten Jahrhundert auf die Art geredet wie im Verzeichniss bei Muratori vom Alexandrierbrief. In Alexandrien hatten auch schwerlich die Judenchristen solchen Einfluss auf Heidenchristen, wie sie in unserm Briefe befürchten lassen.

Volkmar denkt sich die Leser des Briefs eher in *Rom*. Dafür dürfte vielleicht sprechen, dass in der alten lateinischen Uebersetzung die vier Schlusskapitel fehlen, vgl. den Exkurs zu c. XVII, die dann vom Verfasser später erst beigefügt wurden. Eine eigene Ansicht sprach Mangold (die Irrlehrer u. s. w. S. 113) aus, der unsern Brief als die *Epistola Barnabae ad Hebraeos* bezeichnet. Das ist aber nach den ältesten Angaben bei Tertullian, und in den *Versus S. S.* im *Codex Claromontanus* der kanonische Hebräerbrief. Ebenso gut, oder noch eher, könnten die Leser unseres Briefs in den Gemeinden von *Klein-Asien* zu suchen sein, wo damals der Judaismus sehr stark in den christlichen Gemeinden sich geltend machte. Aber ein Beweis, oder auch nur eine etwas starke Wahrscheinlichkeit, für irgend eine Gegend lässt sich weder mit äussern, noch mit innern Gründen beibringen.

Volkmar und Bunsen denken eher für den *Verfasser* des Briefs an *Alexandrien*, womit insofern Hilgenfeld übereinstimmte, wenn er (Apost. Väter, S. 45) hier ein ursprüngliches Erzeugniss der alexandrinischen Kirche vor sich zu sehen glaubt. Alexandrinisch ist die allegorische Art des Briefs, in Alexandrien fand er die erste und bedeutendste Anerkennung, alexandrinisch ist höchst wahrscheinlich auch der alte Codex, der ihn ganz enthält, oder derjenige, aus dem dieser geflossen ist, aus Alexandrien datiren in letzter Quelle die Correkturen, die dem Cod. Sin. als Varianten beigefügt sind. Vgl. Einl. §. 5, N. 5.

Vielbesprochen ist, besonders in unsrer Zeit, die Frage, ob die Leser als *Heidenchristen oder als Judenchristen* zu denken seien?

Für *Heidenchristen* spricht einmal der Ausspruch XVI, 7. πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ, der nicht wie Hebr. VI, 1 auf den Glauben an den die Verheissungen in Christo erfüllenden Gott gehen kann, denn der Gegensatz ist dort die Idololatrie und die als Dämonen bezeichneten heidnischen Götter. Es ist also da absolut von dem Glauben an den Einen Gott die Rede. Aber auch die vielfache Bekämpfung specifisch heidnischer Laster, die doch bei den Juden auch damals in dieser Weise nicht vorkamen, spricht für heidenchristliche Leser. Die Juden werden im Gegensatz zu ἡμεῖς als ἐκεῖνοι bezeichnet. Von der Gefahr Proselyten zu werden, kann man wohl bei Heidenchristen reden, nicht aber bei Judenchristen. Fallen letztere ab, so werden sie wieder Juden, nie aber Proselyten. Vgl. bes. V, 6. XIV, 5. Man denke sich nur, ob der Verfasser des Hebräerbriefs seinen Lesern jemals die Gefahr des Proselytenwerdens hätte vorhalten können? Ueberall warnt er vor dem Rückfall ins Judenthum, und vor dem Unglauben an die Erfüllung der göttlichen Verheissungen in Christus.

Für Heidenchristen halten die Leser unsers Briefs Lardner,

Schenkel (z. Th.), Heberle (Studien der württembergischen Geistlichkeit, 1846. I. 32, und bei Herzog), Hilgenfeld (Apost. Väter, S. 32).

Für *Judenchristen* sieht die Leser an seit Menardus die gewöhnliche ältre Ansicht, in neuerer Zeit Möhler und Hefele. Dazu berechtige schon das Thema des Briefs, da ein Rückfall in's Judenthum und sein Gesetz sich nur bei Judenchristen, nicht bei Heidenchristen denken lasse. Eben so seien die typischen und allegorischen Beweisführungen jüdischer Gebrauch.

Dagegen ist zu bemerken, dass beides sich ja auch schon in den paulinischen Briefen findet, die an heidenchristliche Gemeinden gerichtet sind.

Man könnte zu diesen beiden Gründen für judenchristliche Leser noch den dritten beifügen, dass die A. T. Juden unsre Väter genannt werden. V, 6. XIV, 1. Allein diess geschieht auch sonstwo in Briefen an Heidenchristen. Vgl. darüber ausführlicher den Commentar zu XIV, 1.

Man darf überhaupt aber für die Zeit der Abfassung unsers Briefs den *Gegensatz* zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden nicht so schroff und absolut sich denken. Im apostolischen Zeitalter bestand allerdings anfänglich dieser Gegensatz, indem die Judenapostel sich an die Juden wandten, Paulus an die Heiden. Aber absolut war dieser Gegensatz auch damals nicht, indem Paulus überall sich zuerst an die Juden wandte, und die Judenapostel auch Heiden belehrten. So musste es schon im ersten Jahrhundert gemischte Gemeinden geben, und zwar so, dass sie die Mehrzahl bildeten. Die Gegensätze machten sich schon zu Pauli Zeit innerhalb dieser gemischten Gemeinden geltend, so dass manche Judenchristen die Forderung stellten, dass auch die Heidenchristen das Gesetz, und namentlich die Beschneidung annehmen sollten, wie ja auch die Proselyten der Gerechtigkeit diess thäten. Und dass die grosse Zahl der Proselyten solche der Gerechtigkeit waren, sieht man aus Juvenals Satyren XIV, 96 f. Unser Verfasser macht selbst diese Vergleichung mit den Proselyten. III, 6. Noch bestimmter steigerte sich diese Forderung in der nachapostolischen Zeit, als die Gemeinden noch mehr nur gemischte waren. Bei Justin dem Märtyrer fragt Tryphon (Dial. 47), ob Justin denjenigen, welche sich sowohl zum Christenthum als zu dem Gesetze bekennen, die Seligkeit abspreche? Justin antwortet, dass er das nur in dem Falle thue, wenn er auch andere Christen (Heidenchristen) dazu nöthigen wollte. Man sieht daraus, dass letzteres nicht selten vorkam *). Dieses Verhältniss blieb so lange bis zuletzt die schroffen Judenchristen mit ihren Anforderungen sich als Ebioniten schismatisch ausson-

*) In Abessinien setzten die Judenchristen ihre Forderung so sehr durch, dass bei den dortigen Christen die Beschneidung bis auf den heutigen Tag gilt. Bekanntlich haben auch die Muhamedaner die Beschneidung von den Juden angenommen. Man sieht aus alledem, welche Gefahr für die Christengemeinden zur Zeit unseres Briefs drohte. Der monotheistische Universalismus mit Beibehaltung des antiken Kultus (Beschneidung, Opfer) und einem Propheten an der Spitze hätte die Form des Muhamedanismus angenommen.

derten. Daher ist im Allgemeinen die Ansicht Hilgenfelds (Apost. V. 34) und Weizsäckers (S. 5. 7) als die richtige anzusehen, nach welcher die Leser gemischt waren aus Judenchristen und Heidenchristen. In diesen gemischten Gemeinden wurde durchgängig das A. T. in der alexandrinischen Uebersetzung vorgelesen, daher man in denselben die Kenntniss der jüdischen Dinge voraussetzte. So Paulus, Clemens Rom., und die übrigen christlichen Lehrer schon der ersten Zeit.

§. 4.

Vom Verfasser und von der Zeit der Abfassung des Briefs.

Beide Fragen können nicht getrennt werden, und hängen insofern mit einander zusammen, als der Verfasser nicht der Apostel Barnabas sein kann, wenn die Abfassungszeit in's zweite Jahrhundert fällt, daher auch umgekehrt, wenn sich erweisen lässt, dass Barnabas der Verfasser sei, die Abfassungszeit nicht in's zweite Jahrhundert verlegt werden kann *).

Der *Verfasser* nennt sich selbst nirgends im Briefe mit Namen. Daher kann sein Brief, falls er nicht von Barnabas herrührt, doch nicht zu den Pseudepigraphen gezählt werden. Der Verfasser bezeichnet sich bloss als einen Lehrer der Christen und der Leser des Briefs. I, 8. IV, 9.

Derjenige, der den Brief zuerst dem Apostel Barnabas zuschrieb, ist *Clemens Al.*, der das sieben Mal thut. Stromm. II, 6. p. 445. II, 7. p. 447. II, 20. p. 489. V, 10. p. 683. II, 15. p. 464. II, 18. p. 472. V, 8. p. 677. Er hatte auch nach Eusebs Angabe (H. E. VI, 14. vgl. 13) Erklärungen über den Brief geschrieben; für so wichtig hielt er ihn. Auch *Origenes* bezeichnet ihn als ein Werk des Barnabas, *Contra Celsum* I, 63, obschon er ihn nicht für eine apostolische Schrift hielt. Vgl. Einl. §. 1. Der Brief hatte einmal in Alexandrien diesen Namen bereits erhalten. Dass er aber anderswo anders angesehen wurde, geht aus den Worten des Eusebius und Hieronymus hervor. Ersterer spricht H. E. III, 25 von einer ἡ φερομένη ἐπιστολὴ Βαρνάβα, womit er andeutet, dass ihm Zweifel bekannt sind, die er selbst als begründet erklärt: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω, was jenen Worten vorangeht. Hieronymus aber sagt im *catalogus script. eccles. Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolus ordinatus, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Comment. in Ezech.* XLIII, 19. *l.* XIII. *Vitulum autem, qui pro nobis*

*) Der Mönch Alexander setzte den Märtyrertod des Barnabas zwischen 53 und 57. Hefele Sendschreiben. 2. 31. 159. Wenn auch diese Bestimmung nicht als eine eigentlich historische Angabe angesehen werden kann, so ging man doch bei solchen chronologischen Daten von historischen Wahrscheinlichkeiten aus.

immolatus est, et multa scripturarum loca, et praecipue Barnabae epistola, quae habetur inter scripturas apocryphas, nominat.

Im *codex Sinaiticus,* der wie gesagt, höchst wahrscheinlich nach Alexandrien gehört, hat der Brief die Aufschrift und Unterschrift *Βαρνάβα ἐπιστολή.* Wenn der *codex vaticanus* des Briefs und der *Barberinus* den Titel haben: *ἡ φερομένη τοῦ ἁγίου Βαρνάβα ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολική,* und der alte *Lateiner: Sancti Barnabae apostoli epistola catholica,* so haben sie denselben offenbar aus Origenes und Eusebius genommen, und nicht aus dem Exemplar, aus dem sie abschrieben und übersetzten. Denn in den übrigen Handschriften des griechischen Vulgärtextes (CFO) fehlen Aufschrift und Unterschrift.

Die alten Zeugnisse für Barnabas sind also *nichts* weniger als *unbedenklich,* besonders wenn man bedenkt, dass sie erst mit dem kritisch nichts weniger als sorgfältigen und zu kühnen Hypothesen desto geneigtern alexandrinischen Clemens beginnen. Denn dass dieser, wie Dressel will, eine ältere Tradition befolgt, ist um so weniger wahrscheinlich, da die frühere Zeit den Hebräerbrief vom Apostel Barnabas geschrieben sein lässt, wie man aus *Tertullian de pudicitia* c. 20, und den *versus S. S.* im *Codex Claromontanus* sehen kann. Beide Briefe können aber nicht denselben Verfasser haben. So ist ihre Aussage ein indirectes Zeugniss gegen Barnabas.

Es ist sicher nicht zufällig, dass in demselben Zeitpunkte, demselben Orte, und bei demselben Kirchenvater, bei denen der Hebräerbrief zuerst für paulinisch erklärt wird, also nicht mehr für ein Werk des Barnabas, derselbe Barnabas für den Verfasser unsers Briefs anfing gehalten zu werden. Es wirkte hier noch das frühere Bewusstsein fort, dass in den Gemeinden ein Brief des Apostels Barnabas verbreitet sei. Da nun für Alexandrien der Hebräerbrief wegfiel, und da die allegorische, alexandrinische Art unsers Briefs sich grossen Wohlgefallens zu erfreuen hatte, was lag für Clemens näher auf der Hand, als nun letztren dem Barnabas zuzuschreiben. Aber nicht ohne besonnenen kritischen Takt verwarf die nachfolgende Kirche die Aechtheit des Briefs in diesem Sinne.

Die Kritiker seit der Reformationszeit nahmen zuerst den Brief für ein Werk des Barnabas, ohne zu bedenken, dass in diesem Falle derselbe in den Kanon gehörte. So der englische Uebersetzer des Briefs Wakäus, der Herausgeber der lateinischen Uebersetzung Placidus Pucinellus, Isaak Vossius, Bullus, Pagi, Calovius, Bebelius, Arnold, Petersenius, Möhler. Vgl. Ittig, Selecta capita H. E. I, 22. E. Henke, *De epistola Barnabae,* 1827. Hingegen hat sich die Mehrzahl der Neuern gegen die Aechtheit erklärt, seitdem Laud in einem Briefe an Menardus die Zweifel wieder aufgegriffen hatte. Ihm folgten Menardus, Cotelerius, le Moyne, Tillemont, Sponheim, Alexander Natalis, Bochartus, Dalaeus, Gattaker, Sincerus, Ittig, und namentlich fast alle Neuesten.

Gegen die Aechtheit sprechen ausser jenen äussern Gründen hauptsächlich die *innern Gründe.*

Unter diesen ist zuerst zu nennen, dass die Bedeutung *des A. T.*

Gesetzes in seiner einfachen buchstäblichen Fassung in unserm Briefe ganz unapostolisch verkannt wird. Es ist nicht ein Zuchtmeister auf Christus, eine Vorbereitung, eine Verkörperung des Monotheismus in antiker Form, sondern geradezu das Werk eines bösen Engels. IX, 4. So geht der Brief bereits bis an die Grenze des antijüdischen Gnosticismus. Weit entfernt aber, dass der Apostel Barnabas in dieser Hinsicht über Paulus hinausgegangen wäre, wissen wir ja, dass er eher etwas mehr als Paulus auf die judaistische Seite hinneigte. Gal. II, 13. Während unser Brief die Fasten der Juden völlig verwirft, III, 1, fastete Barnabas mit Paulus. AG. XIII, 2. 3. XIV, 23. Auch die Art, wie unser Brief von den Aposteln spricht, V, 9, zeigt, dass sein Verfasser sie nicht persönlich kannte, sondern dass sein Urtheil über sie auf einem Schlusse aus Matth. IX, 13 beruhte. Er selber ist auch weit davon entfernt, für sich ein apostolisches Ansehen in Anspruch zu nehmen.

Andere Gründe, die früher gegen die Echtheit eingewendet wurden, sind weniger schlagend. So die wegen der vielen und geschmacklosen *Allegorien*. Dergleichen waren damals alt und allgemein. Man denke an die Therapeuten und Essener, an den nichts weniger als geschmacklosen Philo. Ein cyprischer Levit, und einer der Häupter der ersten christlichen Gemeinde muss nicht über den Zeitgeschmack und die wissenschaftliche Manier seiner Zeit gestellt werden. Auch sehe ich nicht ein, warum nicht Barnabas selbst *naturgeschichtliche Unrichtigkeiten* hätte sollen berichten können, wie sie im zehnten Kapitel unsers Briefes vorkommen. Dieselben waren damals unter dem Volke verbreitet, und nur eigentliche Naturforscher wie Aristoteles berichtigten dergleichen, oder nahmen die Berichtigungen anderer an. Dergleichen Gründe beruhen auf einer falschen Inspirationstheorie. Auch andere kanonische Bücher enthalten naturgeschichtliche Unrichtigkeiten. Bekannt ist der englische Streit über Levit. XI, 6. Deutr. XIV, 7. Und glaubt man, dass nicht auch viele Irrthümer unserer gegenwärtigen Literatur von einer spätern Zeit werden unbarmherzig gerügt werden? Was ferner im neunten Kapitel Unrichtiges über die Verbreitung der *Beschneidung* gesagt ist, hätte eigentlich ein späterer asiatischer oder alexandrinischer Schriftsteller nicht sagen sollen, würde also gegen die Existenz unseres Briefes überhaupt sprechen. Uebrigens glaube ich im Commentar auf die Quelle des Irrthums hinlänglich hingewiesen zu haben.

Wichtiger sind die Gründe gegen die Echtheit, die aus der *Abfassungszeit* des Briefes genommen sind. Es sind zwei Termini, innerhalb welcher der Brief geschrieben sein muss. Einmal ist er nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geschrieben, welche im Briefe deutlich vorausgesetzt ist, XVI, 3. 4. IV, 14. Der *Terminus ad quem*, nach welchem unser Brief nicht geschrieben sein kann, ist die Gründung der *Aelia Capitolina* und die Beendigung des jüdischen Kriegs durch Hadrian im J. 137. Denn damals hörte die Gefahr des schroffen Judaismus innerhalb der christlichen Kirche auf, indem derselbe mit seiner Forderung sich aus der christlichen Kirche als Sekte

ausschied. Damals konnten auch die Juden an eine Wiederherstellung des jüdischen Tempels in Jerusalem nicht mehr denken. XVI, 4.

Innerhalb dieser beiden äussersten Grenzbestimmungen gehen nun die Ansichten sehr auseinander, sich bald dem einen Terminus mehr nähernd, bald mehr dem andern.

Am ältesten machen den Brief Menardus, Gallandus, Ewald (Israel VII, 137) und Weizsäcker, die ihn namentlich wegen C. IV unter *Vespasian* geschrieben sein lassen.

Tischendorf setzte früher die Abfassungszeit des Briefs zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Statthalterschaft des jüngern Plinius in Bithynien (70—100). Augsb. Allg. Z. 1857. Nr. 141. BL. S. 2253.

Hilgenfeld, dem Riggenbach folgt, unter *Domitian* (81—96), ebenfalls wegen Cap. IV. Hilg. Apost. Väter S. 11—50, bes. 36. 37. Urchristenthum. S. 77. ZS für wissensch. Theol. 1858. S. 284. 571. 1861. S. 224. Esra u. Daniel. S. 7. 70. 1863. Barn. Prol. XI seq. Riggenbach Programm über den Joh. 1867. S. 46.

Papebrosch Acta S. S. Jun. II, 459 glaubte die Abfassungszeit nicht vor 97 ansetzen zu dürfen, nach seiner Ansicht der Abfassungszeit der Apocalypsis Joh.

Lücke dagegen spricht in seiner Einl. zur Offenb. Joh. sich richtig dahin aus, dass nach der geistigen Physionomie der Brief in den *Anfang des zweiten Jahrhunderts* zu setzen sei. Auch nach Hefele (Sendschreiben S. 193) kann der Brief nicht vor 107 gesetzt werden, wuss *zwischen* 107—120 geschrieben sein. In seiner Ed. 4 *Patrum apost.* spricht er sich bestimmter für 120 aus. Auch Hug, Ullmann, Neander, Winer, Zeller, Köstlin sind für das zweite Jahrhundert.

Nachdem schon früher Tenzelius die Abfassung unter *Hadrian* gesetzt hatte, *Florum sparsio ad Hieronymi catal. script. eccles.* 1703, c. 6. p. 17 seq., verfocht Volkmar mit allem Eifer die Abfassung unter Hadrian, zuerst zwischen 125—130, später im J. 119. Theol. J. B. 1856. S. 356, die Religion Jesu. 1857. S. 392. Handbuch der Apokryphen. II, 1863. S. 377. Evangelien. 1866. S. 143. Ihm folgten in letzterer Bestimmung Tischendorf, Evangelien, Ed. 4., Baur, Dogmengeschichte. Ed. 2. 1863. S. 377.

Sowohl aus geschichtlichen Gründen, besonders dogmengeschichtlichen, als exegetischen stimme ich ebenfalls in der Hauptsache Volkmar bei, ohne mich in seine weitern Conjekturen einzulassen.

Was zunächst die *exegetischen* Gründe anbelangt, so kann die Stelle XVI, 3. 4 nach genauer Betrachtung nur auf die Hoffnung der Juden bezogen werden, Hadrian habe in der Anfangszeit seiner Regierung die Absicht gehegt, den jüdischen Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Die genauere exegetische und historische Erörterung und Beweisführung habe ich im Commentar an Ort und Stelle, und in einem besondern Excurs dazu gegeben, wo ich mir zugleich auch die Frage vorlegte, wie sich diese Stelle zu IV, 4. 5 verhalte.

Die geschichtlichen und namentlich *dogmengeschichtlichen* Gründe für die erste Regierungszeit Hadrians hängen zunächst mit den schon besprochenen zusammen, welche gegen die apostolische Zeit sprechen,

werden aber alsdann noch durch bestimmte positive Gründe für das Zeitalter Hadrians erweitert und verschärft.

Zur Zeit unsers Briefs hatte die *Gefahr vor den Judenchristen* und ihren Forderungen den Höhepunkt erreicht kurz vor dem Ausscheiden der Ebioniten, zu dem im Briefe durch schismatische Tendenzen sich bereits die Anfänge zeigten. Ebenso trat jetzt der *Doketismus* bestimmter auf, beides wird im Briefe bekämpft, beides weist besonders auf die Zeit Hadrians, denn es findet die meiste Analogie statt mit den ignatianischen Briefen, und dem an den Diognet, mit Theilen der Sibyllinen, die unter Hadrian geschrieben sind, dann mit den clementinischen Homilien, mit Justin dem Märtyrer, endlich mit Irenaeus und Tertullian. Aber später als die Anfangszeit Hadrians kann abgesehen von XVI, 3. 4 der Brief darum nicht geschrieben sein, weil dann der Verfasser nicht mehr so unbefangen sich dem Gnosticismus hätte nähern können.

Auf dieselbe Weise nämlich wie unser Brief tritt *Ignatius* sowohl gegen den Judaismus, die Sabbatsfeier, die Spaltungen in der Gemeinde, als gegen den Doketismus auf. Ad Philad. 6. Magnes. 8. 10. Aus den sibyllinischen Stücken hadrianischer und späterer Zeit, die im Commentar vielfach herbeigezogen wurden, hebe ich hier nur hervor die Beziehung des Plurals bei der Menschenschöpfung (V, 5) auf den Sohn Gottes. Vieles stimmt mit dem *Hirten*, mit *Theophilus* von Antiochien, überhaupt mit den ältern *Apologeten*, besonders mit *Justin.* Ueber des letztern Antijudaismus vgl. Semisch, Justin. II, 58 f., Otto, *de epist. ad Diogn.* 1845. p. 25 f., Weizsäcker, in Liebners Jahrbüchern für deutsche Theol. 1867 (XII), I, S. 60 f. Besonders aber steht hinsichtlich des Gesetzes auf dem Standpunkte unsers Briefs der *Brief an den Diognet*, der nach Bunsen, Otto, Herbig und Dorner ebenfalls in die Zeit Hadrians gehört. Es zeigt sich in ihm (c. 3. 4) dieselbe Verachtung des Gesetzes, abergläubisch sind die Opfer und Fasten, lächerlich die Enthaltung von gewissen Speisen, auf Aberglauben beruht der Sabbat, die Feste, die Beschneidung als Zeichen göttlicher Erwählung. Auch werden die *bösen Zeiten* betont, in denen die Christen von den Juden angegriffen werden. Letzteres geschieht auch in unserm Briefe, der die Zeiten als bedrängnissvoll bezeichnet, II, 1. u. v. a. Es passt diess besonders auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts, da besonders die Juden gegen die Christen feindselig auftraten, auf deren Anstiften der greise Simeon gekreuzigt wurde, und die auch beim Märtyrertode Polycarps sich besonders eifrig zeigten. Denn als damals der erste heidenchristliche Bischof gewählt wurde, verfluchten von da an die Juden die Christen als Häretiker. Anderes vgl. zu II, 1.

Ebenso wenig Achtung vor dem alten Gesetze als unser Brief und der an den Diognet zeigen die *clementinischen Homilien.* Schliemann die Clementinen. 1844. S. 222 f., Uhlhorn Homilien und Recognitionen des Clem. R. 1854. S. 207 f.

Auch *eschatologische* Ansichten finden sich in unserm Briefe, die

2*

sich am engsten an jüdische und christliche des zweiten Jahrhunderts anschliessen. Vgl. den Excurs zu Cap. XV.

Dazu kommen noch Notizen im Briefe über einzelne Theile des *jüdischen Kultus* (z. B. VII, 4. 6. 8), von denen weder das A. T., noch der Talmud etwas weiss, wohl aber christliche Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, wie Justin, dann auch Irenaeus und Tertullian. Mündliche Traditionen der Juden sind zwar alt, wie wir aus Philo wissen, vgl. Comm. zu VII, 4. Allein die im Briefe einzeln angeführten finden sich nur noch auch bei den citirten KVV.

§. 5.

Die Textesquellen, und die gedruckten Ausgaben, die den Text herzustellen versuchen.

Es giebt sechs eigentliche Quellen des Textes unseres Briefes:

1) Die gedruckten Ausgaben des griechischen Vulgärtextes, sammt den Handschriften, aus denen er geflossen ist;
2) die alte lateinische Uebersetzung;
3) die Citate aus dem Briefe bei Clemens Alex.;
4) die Citate in den *Constitutiones apostolicae*, aus dem Buche *Duae viae* oder *judicium Petri*;
5) der *Codex Sinaiticus* und seine bisherige Benutzung;
6) die Varianten beim Sinaiticus aus dem *Codex Pamphili*.

I.

Die gedruckten Ausgaben des griechischen Vulgärtextes, sammt den Handschriften, aus denen er geflossen ist.

In allen frühern Ausgaben vor 1863 fehlen die fünfthalb ersten Kapitel auf dieselbe Weise. Die *Codices* also, aus denen sie geflossen sind, stammen aus derselben verstümmelten Quelle. In diesem ältern Codex war der Text unsers Briefs mit dem ebenfalls verstümmelten Schluss des Polykarpbriefs so verbunden, dass äusserlich beide Briefe nur einer zu sein schienen. Es war nämlich zwischen beiden ein *quaternio* Pergamentblätter ausgefallen, der verloren ging. Die folgenden Abschreiber haben die Sache nicht gemerkt, sondern die Worte Polykarps mit denen unsers Briefs so verbunden, als gehörten sie Einer Schrift an. An die Worte Polykarps τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ folgen unmittelbar die Anfangsworte unsers Briefs nach dem Vulgärtexte τὸν λαὸν τὸν κενὸν (καινον). Man wurde aber in den spätern Jahrhunderten auf das richtige Verhältniss der Sache durch die beiden alten und in dieser Hinsicht vollständigen lateinischen Uebersetzungen der beiden Briefe hingeführt. Bereits dem Codex des Hieronymus fehlte jener quaternio. Vgl. den Comm. zu V, 9.

Die erste *gedruckte* Ausgabe dieses griechischen Vulgärtextes war die Oxforder von 1643, die der Erzbischof *Jacob Usser* zugleich mit den ignatianischen Briefen besorgte. Er legte den *codex Schottianus*

zu Grunde. Es hatte nämlich Claudius Salmasius eine Abschrift desselben an Isaak Vossius abgetreten, dieser an Usser. Aber alle Exemplare sammt dem *codex Schottianus* verbrannten bei einem grossen Brande in Oxford. Bloss sind in der Londneredition von 1680 einige Seiten aus der Usserischen benutzt, welche dem Corrector geschickt worden waren.

Bald darauf erschien die Edition des *Lucas Dacherius*. Der Jesuit Jacob Sirmondus hatte in Rom den Codex Turrianus entdeckt, und denselben dem Benediktiner Hugo Menardus zugestellt. Dieser bearbeitete nach dieser Handschrift, zu der noch drei andere kamen, *codex vaticanus*, *Cardinalis Columnae*, *Andreae Schottii*, sowie die alte lateinische Uebersetzung, den Text unsers Briefs, den aber erst nach seinem Tode sein Klostergenosse Dacherius mit einer eigenen Vorrede herausgab.

Schon das folgende Jahr (1646) gab *Isaak Vossius* in Amsterdam den Text des Barnabas mit dem des Ignatius, und mit Anmerkungen. Er benutzte drei neue Handschriften, deren Lesarten er von Lucas Holstein erhalten hatte, nämlich die *codd. Florentinus* oder *Mediceus*, *Vaticanus*, und *Romanus Theatinorum*, der dem Kloster der Theatiner in Rom gehörte, aber jetzt nicht mehr vorhanden ist. Diese Edition wurde wiederholt von *Maderus* in Helmstädt 1655, und in London 1680, in welcher letzten, wie bemerkt, Einiges aus der Usserschen benutzt ist.

Das sind die eigentlichen alten *Primärausgaben* des griechischen Vulgärtextes. Die nächstfolgenden schliessen sich im Texte an jene der Hauptsache nach an. So die von *Cotelerius* (Coutelier), Paris 1672; die von *Fell* zugleich mit dem Hirten des Hermas, Oxford 1685, gewöhnl. Oxon. citirt; von *Stephanus le Moyne* im ersten Band seiner *varia sacra*, Leiden 1685, ed. 2. 1694, mit Bemerkungen im Bd. II. Er war es, der zuerst das Verhältniss des Textes des Polykarp zum Barnabasbriefe entdeckte. Mag er auch viele Gelehrsamkeit zusammengetragen haben, die zur Erklärung unsers Briefs nichts beiträgt, desswegen hätte aber Clericus nicht auch dasjenige übergehen sollen, was brauchbar ist. *Clericus* gab nämlich in Antwerpen als Ed. 2 von Cotelerius 1698—1700 eine *Editio cum notis variorum* heraus. So auch *Davisius*, Amsterdam 1724. Später folgen dann *Richard Russel*, der den Brief in seine Sammlung der apostolischen Väter aufnahm, London 1746. *Gallandus* in seiner *Bibliotheca vett. PP.* Venedig 1765, ebenfalls *cum notis variorum*. Aus unserm Jahrhundert hat sich zunächst um den Brief verdient gemacht *Hefele* in seinen Ausgaben *Patrum apostol.* 1839. 1842. 1847. 1855, und in seinem Sendschreiben des Apostels Barnabas, 1840. Den blossen Text gaben heraus *Reithmayr*, *Patres apost.* 1844, und *Muralt*, *Barnabae et Clementis Romani epist.* 1847. Besonders aber widmete *Dressel* der Herstellung des Textes und auch seiner Erklärung vielen Fleiss in seinen *Patres apostolici*, 1857. Mit dessen zweiter Edition 1863 beginnt bereits die Benutzung des Sinaiticus, jedoch nur so, dass der Text der ersten fünfthalb Kapitel vollständig nach dem Sinaiticus mit-

getheilt ist, von den übrigen bloss die Varianten. Dressel hat aber noch das besondere Verdienst, dass er die codd. des Vulgärtextes, die ihm zugänglich waren, auf's neue und genauer als vorher geschehen war, verglich, *codices* vom eilften bis zum fünfzehnten Jahrhundert. Diese sind:

Cod. Vaticanus 859 (V) aus dem eilften Jahrh., auf Pergament, ein sehr guter cod., der schon von Holstein verglichen worden war; — *cod. Ottobonianus* 348 (O) aus dem vierzehnten Jahrh., ebenfalls sehr gut, auf Papier, mit Bemerkungen, Varianten, Conjecturen, und nicht immer leicht zu entziffernden Abbreviaturen, befindet sich ebenfalls im Vatican; — *cod. Barberinus* 7, den Holstein aus dem schon vorher erwähnten alten, jetzt verloren gegangenen codex im Kloster der Theratiner S. Silvestri auf dem Quirinal selbst abgeschrieben hatte; — *cod. Casanatensis* G. V, 14 (C) aus dem fünfzehnten Jahrh., unvollständig, auf Papier; — *Mediceus* 7 (L) aus dem eilften Jahrh., auf Pergament, gehört zur *bibliotheca Laurentiana*, wurde schon von Holstein benutzt, dann von Tischendorf u. a. m.; *cod. Mediceus* 21, auch *Florentinus* (F), aus dem fünfzehnten Jahrh., auf Papier.

Die genauere Bezeichnung der Varianten dieser Handschriften bei Dressel, und nach ihm bei Hilgenfeld, ist auch darum von kritischem Werth, weil diejenigen von ihnen, welche mit andern Quellen stimmen, für dieselben ein Gewicht in die Wagschale legen. Vgl. Einl. §. 6. 1. c.

II.

Die alte lateinische Uebersetzung.

Dieser zweite Texteszeuge findet sich in einem Codex des Klosters Corvey an der Weser; der Codex ist älter als das neunte Jahrhundert, nach Tischendorf gehört er dem achten an. In Corvey fand ihn Menardus, in dessen von Dacherius herausgegebener Edition von 1645 die Uebersetzung abgedruckt ist. Bald darauf wurde sie von Placidus Pucinellus besonders edirt, 1649.

Im *codex Corbejensis* fand sich diese Uebersetzung des Barnabasbriefes zwischen der Schrift Tertullians *de cibis Judaicis* und dem Briefe Jacobi. Zugleich fand sich in demselben ein Werk des Philastrius, der im vierten Jahrhundert Bischof von Brescia war. Daraus glaubten der Jesuit Papebrosch (*Acta sanctorum* II, 457. Vgl. Ittig l. c. I, 23) und Fabricius den voreiligen Schluss ziehen zu dürfen, auch unsere Uebersetzung sei ein Werk des Philastrius.

Der Werth dieses alten Texteszeugen wird auch dadurch erhöht, dass er die fünfthalb ersten Kapitel enthält, die im griechischen Vulgärtext fehlen. Dagegen werden bei ihm die vier letzten Kapitel vermisst, die sich im griechischen Vulgärtext vorfinden. Ueber dieses merkwürdige Fehlen vgl. den Exkurs zu c. XVII.

Dieser *codex Corbejensis* muss aus einem sehr alten abgeschrieben sein. Die Uebersetzung ist überhaupt sehr alt. Manche Buchstaben waren in jenem schon verblichen. Vgl. z. B. den Comm. zu I, 3 (ἀγάπης).

Auch manche andere Umstände führen auf das hohe Alter dieser Uebersetzung. So stimmt sie bei Stellen aus dem A. T. nicht nur nicht mit der Vulgata, sondern nicht einmal mit der Itala. Sie wird also aus einer Zeit herrühren, in der diese Uebersetzungen noch nicht allgemeine Verbreitung im Abendland genossen. Vgl. den Comm. zu XII, 8. Dahin gehört auch, dass sie die ältere alexandrinische Wortform Moyses durchgängig festhält, während die griechischen *codices*, auch der Sinaiticus, zwischen dieser und der klassischen Form schwanken. Der Codex, aus dem übersetzt wurde, wird also noch älter gewesen sein als der Sinaiticus. Vgl. den Comm. zu IV, 6. Diess erhöht natürlich gar sehr den Werth dieses Zeugen.

Die Uebersetzung ist freilich sehr frei, kürzt namentlich gern ab, wenn etwas breit, unnütz wiederholt, oder sogar unverständlich scheint. Sie ist eben nicht mit der ängstlichen Wörtlichkeit verfertigt, mit der man kanonische Schriften zu übersetzen pflegte. Die Verkürzungen weisen sich in den meisten Fällen als absichtliche des Uebersetzers aus, nicht als Verstümmelungen des Codex, wie Hilgenfeld will. Denn dieselben sind nicht sinnlos und zufällig. Zu der freien Behandlung des Textes gehört auch die Umänderung desselben nach den 70. Einmal hat er sogar sich herausgenommen, aus dogmatischen Gründen zu ändern, indem er IV, 3 Ἑνώχ in Daniel änderte. Doch könnte diese Aenderung auch vom Abschreiber herrühren, in dessen Zeit sie besser passt. Diese Eigenthümlichkeiten einmal vorausgesetzt, ist im Uebrigen die Uebersetzung verständig, und durch die Auffindung des Sinaiticus hat sich das Urtheil über sie wesentlich zu ihrem Vortheil geändert.

Gegenwärtig befindet sich der Codex in Petersburg, wo ihn *Muralt* bei seiner Ausgabe unsers Briefs benutzte, und Varianten von dem bisherigen Drucke mittheilte.

Sonst findet sich der Abdruck ausser den Editionen des Dacherius und Pucinellus auch noch bei Cotelerius, und Clericus (1724. I, 55), sehr passend getrennt von der neuern lateinischen Uebersetzung, die natürlich keinen kritischen Werth hat; ferner bei Russel, und Gallandius, aus welchem letzten sie Reithmayr nahm, und später auch Hilgenfeld, da und dort mit einfacher Verbesserung.

Die jüngere lateinische Uebersetzung rührt zunächst von Menardus her, dem dann seit Cotelerius die übrigen nacharbeiteten.

III.

Clemens Alexandrinus.

Dieser KV hielt sehr grosse Stücke auf unsern Brief, schrieb besondre Erklärungen über denselben, und citirt in den noch erhaltenen Werken viele Stellen aus demselben, die Clericus I, 3, Hefele Patres IX, Dressel XI angeben, bei den fünfthalb ersten Kapiteln dem lateinischen Text eingefügt, bei den andern Kapiteln in den Anmerkungen ausgeschrieben sind. Letztres durchweg auch bei Hilgenfeld. Ich selbst habe im Commentar aus denselben ausgelesen, was von kritischer, und auch etwa von exegetischer Bedeutung war.

Dieser Zeuge ist natürlich aus mehr als Einer Hinsicht ein Zeuge vom zweiten Range, dessen Stellen relativ doch nur wenige sind, und die KVV citiren häufig nur nach dem Gedächtniss. Indessen kann doch unter Umständen dieser Zeuge wegen seines hohen Alters von Wichtigkeit sein, besonders wenn er bei der Discrepanz von nur zwei andern Zeugen seine Stimme zu Gunsten des einen abgiebt.

An Clemens reiht sich sein Schüler *Origenes*, der zwei Stellen aus unserm Brief citirt.

IV.

Constitutiones apostolicae. Duae viae (Judicium Petri).

Es kann als ein günstiger Zufall betrachtet werden, dass in drei Schlusskapiteln (18, 19, 20), in denen der alte Lateiner im Stiche lässt, eine beinahe ununterbrochene Citation aus denselben sowohl im siebenten Buche der *constitutiones apostolicae*, als in dem ersten Kapitel des Buches der *Duae viae* oder *Judicium Petri* an seine Stelle tritt.

Diese beiden Zeugen haben übrigens im Allgemeinen dieselben guten und weniger guten Eigenschaften wie der vorige.

Hilgenfeld hat in seiner Ausgabe des Barnabasbriefs auf dieselbe Weise die Parallelstellen aus den *constitutiones apostolicae* dem Texte zur Seite laufen lassen, wie sonst den Lateiner, und zwar nach der Ausgabe von Lagard, 1862. Auch bei Cotelerius-Clericus T. I, p. 201 f. finden sich dieselben, ältrer lateinischer Ausgaben nicht zu gedenken, ausser etwa der des Jesuiten Ducaeus (*Fronton du Duc*), welche von Cotelier zu Grunde gelegt wurde, da sie zuerst den griechischen Text edirte.

Die Schrift *Duae viae* theilt Hilgenfeld in seinem N. T. extra, fasc. IV, p. 93 f. mit. Ich habe die Parallelstellen aus dieser Schrift eben so gut wie die aus den *Constitutiones apostolicae* im Commentar angeben zu sollen geglaubt.

Ueber das Verhältniss der *Duae viae* zu den *Constitutiones* vgl. den Exkurs zu c. XVII.

V.

Der Codex Sinaiticus und seine Benutzer.

Dieser Codex, von Tischendorf mit א bezeichnet, von Ewald ס, von Hilg. S, *enthält* ausser Theilen des A. T. nach den 70, dem ganzen N. T., und dem Hirten des Hermas auch noch den vollständigen Barnabasbrief, was bei keinem andern Texteszeugen mehr der Fall ist.

Der Codex ist für unsern Brief allmählig *benutzt*. Nachdem Tischendorf den Abdruck desselben sammt den Varianten oder Correcturen (Proleg. CXXXV) 1863 gegeben hatte, theilte zuerst *Dressel* in seiner zweiten Edition der apostolischen Väter (1863) aus demselben die fünfthalb ersten Kapitel vollständig mit, bei den übrigen die Varianten. Vgl. oben Nr. 1. Aber auf die Gestaltung seines Textes konnte er noch keine Anwendung von dem Codex machen. Der erste, der diess that, sich aber dabei auf die ersten fünfthalb Kapitel be-

schränkte, war *Volkmar* in seinem Programm 1864. *Monumentum vetustatis christianae ineditum ex recensione G. V.* Den Text des ganzen Briefs aber recensirte mit Zuziehung der neueröffneten Quelle *Hilgenfeld* in seinem N. T. extra, fasc. 2. 1866.

Es ist hier nicht der Ort, über die Geschichte und Eigenthümlichkeit dieser Handschrift das von Tischendorf u. a. m. Mitgetheilte zu wiederholen. Es genügt hier zu bemerken, dass dieselbe für unsern Brief der *älteste Zeuge* ist, insofern wir weder vom alten Lateiner, noch von Clemens Al. einen so alten Codex besitzen. Er ist auch nach dem Urtheile der bewährtesten *Paläographen* unsrer Zeit, Tischendorfs und Tregelles, denen Volkmar u. v. a. folgen, in die erste Hälfte, oder wenigstens in die Mitte des vierten Jahrhunderts zu setzen. Dahin verweisen ihn alle gewöhnlichen Alterskennzeichen, während die Eigenthümlichkeiten einer spätern Zeit ihm fehlen. Nicht nur ist er ein *vorstichometrischer* Codex d. h. vor Euthalius, sondern es fehlen sogar hier noch die eusebianischen Abtheilungen, die doch von der Mitte des vierten Jahrhunderts an allgemein aufgenommen wurden. Vor den übrigen Uncialhandschriften des N. T. unterscheidet sich die unsrige, was bei Kritikern mit Recht als ein Zeichen eines höhern Alters, und wie beim Cod. Cantabr. D, eines ältern Textes gilt, durch grössere Uebereinstimmung mit dem alten *occidentalischen Text*, mit Itala, Vulgata, D. Ebenso hat er die lateinische *Reihenfolge* der Bücher, der lateinischen KVV, des *cod. amiatinus,* der codd. des Hieronymus, indem die paulinischen Briefe den katholischen vorangehen. Das war schon die Rangordnung des Eusebius. Hingegen beim Hebräerbrief hat der Codex nicht die Ordnung der Lateiner, die ihn nach Philemon setzen, sondern er steht nach 2 Thess. wie in den codd. BAC. Früher befand sich der Hebräerbrief zwischen Galater und Epheser, wie in Unteraegypten; die Veränderung fand im vierten Jahrhundert statt *). Die Stellung der AG. zwischen den paulinischen und katholischen Briefen ist die alte abessinische.

Nach Tischendorf ist dieser Codex von demselben *Abschreiber* geschrieben wie B, aber aus einem andern Exemplar. *Appendix codd. celeb. Sinaitici, Vaticani, Alexandrini,* 1867. Laurent, Theol. Studien und Kritiken, 1868. II, 382. „Dass der Abschreiber flüchtig war, ist kein Beweis gegen sein hohes Alter. Gerade die alten Handschriften zeigen die kritische Regel, dass das Individuum flüchtig sein, und doch einer guten alten Familie angehören kann.

Als ein andres Zeichen des höhern Alters gilt auch die grössere Verwandtschaft des Textes mit dem des syrischen Evangeliencodex des *Cureton.* Tischendorf, in Mesmers Evang. K. Z. 1865. S. 678.

Gegen diese Abfassungszeit des Sinaiticus thut *Hilgenfeld* in seiner Z. S. für wissensch. Theol. 1864. (VII) II, 74. 202 Einspruch, und glaubt ihm das sechste Jahrhundert anweisen zu müssen. Er stützt seine Ansicht hauptsächlich auf folgende zwei Beweise:

---

*) Schon deswegen darf man nicht mit Schenkel (Allg. kirchl. Z. S. 1863. S. 345) für die Abfassungszeit an das dritte Jahrhundert denken.

1) Die *Barbarismen* der Handschrift, der Itazismus, die unordentliche Orthographie, die schlechte Gräzität sind alles Eigenheiten der in den spätern Jahrhunderten immer mehr sich verschlechternden griechischen Sprache, und der damaligen Abschreiber.

Allein dieser Beweis ist nicht richtig. Allerdings verschlechterte sich die Sprache immer mehr bis zuletzt aus ihr die ganz modernisirte neugriechische Sprache entstand. Dieser Prozess begann aber im Volksleben weit früher als das fünfte oder sechste Jahrhundert. Es liegen aus den frühern Jahrhunderten Beweise dafür genug vor, und die ältesten Handschriften bieten gerade die meisten Barbarismen, die jüngsten die wenigsten. Letztre corrigirten den Text nach der herkömmlichen Schriftsprache, die Verfasser dagegen, ohne klassische Bildung wie die spätern, schrieben in der Volkssprache ihrer Zeit, und die guten alten alexandrinischen und occidentalischen Handschriften gaben noch den Text uncorrigirt. Daher rührt es auch zum Theil, dass die *Apocalypsis Joannis*, die aus Furcht vor dem Chiliasmus später nicht mehr vorgelesen wurde, noch mehr ursprüngliche Barbarismen auch in dem Vulgärtext der Byzantiner erhalten hat als die andern Bücher des N. T. Aus demselben Grunde hatten sich auch in den griechischen Handschriften des Abendlandes aus ältrer Zeit die sogenannten Alexandrinismen in weit grössrer Zahl erhalten als in den gewöhnlichen alexandrinischen, oder gar byzantinischen. So z. B. in dem *cod. Evang. D Cantabrigensis*, einem *graeco-latinus* mit der *Itala*, in dem diese Formen noch weit häufiger sind als in BAC. Und so ist es mit den angelsächsischen griechischen Handschriften GFR. Sie finden sich ja schon bei den 70, und mit Unrecht schrieb sie Lambertus Bos dem cod. A zu, denn sie finden sich auch im B und ℵ. Besser weist sie Breitinger dem sogenannten alexandrinischen Dialekt an. Vgl. auch Fränkel, Vorstudien zu den 70. S. 69 f. Dass die Barbarismen den christlichen Verfassern angehören, und nicht vorzugsweise den Abschreibern der *Uncialcodices*, hat Steinthal in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft bei Griechen und Römern S. 415 f. mit noch andren Erscheinungen aus der Sprachgeschichte nachgewiesen. Vgl. auch meinen Comm. zu VI, 2.

2) Als zweiten Beweis für seine Ansicht führt Hilg. das *Selbstzeugniss* des Codex an. Derselbe hat nämlich am Schlusse des Buches Esther (hier *c. friderico-augustanus* genannt) eine Bemerkung gemacht, die am Schlusse von 2 Esra wiederkehrt, nur etwas kürzer: *Ἀντεβλήθη πρὸς παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον δεδιορθωμένον χειρὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παμφίλου· πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ αὐτοῦ παλαιωτάτου βιβλίου ὅπερ ἀρχὴν μὲν εἶχεν ἀπὸ τῆς πρώτης τῶν βασιλειῶν· εἰς δὲ τὴν Ἐσθὴρ ἔληγεν· τοιαύτη τις ἐν πλάτει ἰδιόχειρος ὑποσημείωσις τοῦ αὐτοῦ μάρτυρος ὑπέκειτο ἔχουσα οὕτως· Μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα· Ἀντωνῖνος ὁ ὁμολογητὴς ἀντέβαλεν· Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ· διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πολλὴν καὶ χάριν καὶ πλατυσμόν· καὶ εἴγε μὴ βαρὺ ἐιπεῖν, τούτῳ τῷ ἀντιγράφῳ παραπλήσιον εὑρεῖν οὐ ῥᾴδιον. Διεφώνη δὲ τὸ αὐτὸ παλαιώτατον βιβλίον πρὸς τόδε*

το τεῦχος εἰς τινὰ κύρια ὀνόματα. Vgl. Tischendorf N. T. Sinaiticum, 1863. Proleg. XXXIII.

In diesen Worten sind verschiedene Momente zu unterscheiden:

a) Zuerst ist von ἀντεβλήθη bis Παμφίλου vom *Corrector*, der die Varianten zum Codex schrieb (א** bei Tischendorf, S II bei Volkmar, S** bei Hilg.) die Bemerkung enthalten, der vorliegende *Cod. Sin.* sei *mit einem von Pamphilus* († 309) selbst geschriebenen Codex *verglichen* worden, der zur Zeit des Correctors sehr alt war. Die Hauptsache in diesen Worten ist klar. Ueber ἀντεβλήθη πρός und ἀντίγραφον vgl. Hug, Einl. ins N. T. I, 238, Griesbach, *Symb. criticae.* I, cc. Es sind die dem Sin. beigeschriebenen Varianten damit eingeführt. Wie sehr sich dieser Corrector selbst beim N. T. an Pamphilus, und dieser an Origenes hielt, zeigt sich Joh. I, 28, wo er statt Βηθανίᾳ des Sin. die Conjectur Βηθαβαρᾷ aufgenommen hat. Δεδιορθωμένον bezieht sich auf die Textesrecension des Pamphilus, wie das Wort nachher wieder zweimal gebraucht ist, und wie die Hexapla des Origenes († 254) διορθώσεις heissen, weil sie Textesrecensionen darstellen. Schon die alexandrinischen Grammatiker Zenodotus, Aristarchus und Didymus brauchten auf diese Weise διορθόω von den Textesrecensionen Homers.

Es frägt sich nun: Wann ist diese Bemerkung, und somit, wann sind die Varianten zum Cod. Sin. hinzugeschrieben worden? Tischendorf sagt, aus paläographischen Gründen im siebenten Jahrhundert. Nun macht Hilg. den Schluss: Wenn damals der Cod. Pamphili sehr alt war, so müsste der Sin. blutjung gewesen sein. Das ist aber ein falscher Schluss. Wenn im siebenten Jahrhundert der Cod. Pamphili sehr alt war, und noch etwas älter als der Sin., wie folgt daraus das blutjunge Alter des Sin.? Wenn der Cod. Pamphili ganz am Anfange des vierten Jahrhunderts geschrieben ist, der Sin. gegen die Mitte desselben, wohin ihn die gewöhnlichen paläologischen geschichtlichen Anhaltspunkte verweisen, ist er dann im siebenten Jahrhunderte blutjung?

b) Alsdann *beruft* sich jener Corrector aus dem siebenten Jahrhundert *auf eine eigenhändige Bemerkung des Pamphilus* in dem von ihm (dem Corrector) zu Rathe gezogenen Codex Pamphili: πρὸς δὲ τῷ τέλει κ' τ' λ'. ἰδιόχειρος ὑποσημείωσις τοῦ αὐτοῦ μάρτυρος ὑπέκειτο ἔχουσα οὕτως. Ἰδιόχειρος ὑποσημείωσις, eine eigenhändige Bemerkung, ist dasselbe was σημείωσις oder ἐπισημείωσις ὁλόγραφος, αὐτόγραφος. Vgl. Euseb. H. E. V, 19, 4. V, 20, 1. 2. VI, 24. 3. und daselbst Heinichen.

c) Dann folgen die *Worte des Pamphilus* von μετελήμφθη bis πλατυσμόν.

Hier ist man zunächst verschiedener Ansicht über den Sinn von μετελήμφθη. Nach Tischendorf ist es gleichbedeutend mit ἀντεβλήθη, wurde verglichen, collationirt, πρὸς, mit, eigentlich *ad*; Hilgenfeld dagegen bezieht es auf die Abschrift, Pamphilus habe seinen Codex aus (πρὸς) den Hexapla des Origenes abgeschrieben.

Die Fassung Tischendorfs fusst sowohl auf dem Zusammenhang als der Wortbedeutung. Hinsichtlich des Zusammenhanges, so wird

das Wort gleich nachher durch ἀντέβαλεν wieder aufgegriffen, das dem διορθόω auf dieselbe Weise vorangeht wie hier μετελήμφθη. Ebenso sind ja die Worte des Pamphilus nur dazu angeführt um die Anfangsworte der Stelle ἀντεβλήθη zu beweisen, was nur möglich ist, wenn dieses und jenes Wort hier gleichbedeutend sind. Die Collation besorgte Antoninus, die Textesrecension Pamphilus; beides geschah nach den Hexapla des Origenes.

Was die Wortbedeutung von μεταλαμβάνω betrifft, so heisst es ja: Theil nehmen lassen, zuziehen, *conferre, variare.* Für das Abschreiben hingegen steht bei den KVV und in den Handschriften γράφω, ἀπογράφω, μεταγράφω, wie für Abschrift ἀπόγραφον, ἀντίγραφον, ἀντιγραφή. Griesbach *Symb. crit.* I, cc. Dass μεταλαμβάνω abschreiben heissen könne, dafür beruft sich Hilg. auf Stellen bei Montfaucon aus *Origenes ad Genes.* XLVII, 6, und zu Ezechiel aus dem Codex Marchal vor Esaj. In diesen Stellen ist aber das Wort mit ἐκ oder ἀπὸ verbunden, wie das in der Bedeutung: schreiben, abschreiben — nöthig, aber auch in der Bedeutung: Collationen machen — möglich ist, während es mit πρός τι letztre Bedeutung haben muss.

d) Die Worte καί, εἴγε μὴ βαρὺ εἰπεῖν, τούτῳ τῷ ἀντιγράφῳ παραπλησίον εὑρεῖν οὐ ῥαδίον sind nicht mehr Worte des Pamphilus, sondern des Correctors oder Collators aus dem siebenten Jahrhundert, der damit den Codex Pamphili erhebt, was ja der Hauptzweck seiner ganzen Bemerkung ist.

Daran schliesst sich noch die specielle Bemerkung: διεφωνεῖ (διεφωνη ist keine Form) δὲ τὸ αὐτὸ παλαιώτατον βιβλίον πρὸς τόδε τὸ τεῦχος εἰς τὰ (τινα) κύρια ὀνόματα, dass also der Codex Pamphili, der sich an Origenes anschloss, mit dem Cod. Sin. hauptsächlich in *nomina propria* differirte. Auch Origenes selbst bemerkt *Comm. in Joann.* IV, 141 *ed. Delaroue* die Abweichungen der verschiedenen codd. der 70 von einander, besonders in den *nomina propria.* Vgl. Fränkel, Vorstudien zu den 70, S. 64.

VI.

Der Codex Pamphili.

Aus dem Obigen geht hervor, dass wir in den Correcturen des Sinaiticus (א**) Varianten vor uns haben aus dem *Codex Pamphili,* die also einen bedeutenden Zeugen repräsentiren, der noch älter ist als der Sin. Sowohl die Gelehrsamkeit des Pamphilus selbst, namentlich seine musterhafte Genauigkeit im Abschreiben, die ihn weit über die gewöhnlichen Kalligraphen stellt, als auch sein Zurückgehen auf den von ihm hochgeschätzten Origenes vermehren noch mehr den Werth dieses Zeugen. Auch beim Cod. H Pauli ist beigefügt: τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον. *Montfaucon Bibl. Coisl.* p. 262. Hug, Einl. ins N. T. I, 241. 299. Es zeigen daher die Lesarten des Pamphilus gar nicht die Flüchtigkeit des Sin. Hingegen ist er zugänglicher auch für unrichtige Kritik und Textesrecension, besonders

wenn dieselbe von Origenes herrührt, wie das Beispiel Joh. I, 28 zeigt. Der eigentliche Sin. dagegen ist diesem origenianischen Einfluss fremd.

Wenn keine Abweichungen zwischen dem Sin. und dem Cod. Pamphili angegeben sind, so ist wenigstens in wichtigen Fällen anzunehmen, dass beide übereinstimmen, wodurch also das Ansehen des Sin. für diesen Fall verdoppelt wird.

§. 6.

Kritische Grundsätze, die bei Aufstellung des Textes befolgt sind.

Die kritischen Grundsätze, denen ich bei dem Versuche, den ursprünglichen Text wiederherzustellen gefolgt bin, sind die bei den Kritikern neuerer Zeit im Allgemeinen angenommenen, besonders bei der Texteskritik des N. T., und deren Grundsätze auch in Beziehung unseres Briefs im Allgemeinen von den neuesten Herausgebern desselben befolgt worden sind.

Diese Grundsätze (*canones critici*) sind zum Theil äussere, historische, zum Theil innere, exegetische. Letztere müssen auf der Grundlage der erstern stehen, von ihr ausgehen, wenn nicht die kritische Operation in der Luft der Subjectivität hängen soll. Man muss zuerst wissen, was die Ueberlieferung sagt, und zwar die älteste sowohl als die verbreitetste.

1) *Aeussere, diplomatisch-historische Grundsätze.*

a) *Consensus testium.* Wenn alle Zeugen zusammenstimmen, so geben sie die älteste und verbreitetste überlieferte Lesart.

b) Wenn nicht alle zusammenstimmen, so haben die Hauptzeugen (א, א**, vulg. Lat.) den Vorrang.

c) Sonst ist die Mehrzahl der Minderzahl vorzuziehen.

d) Wenn die codd. des griechischen Vulgärtextes zusammenstimmen, so haben sie nur für Einen Zeugen zu gelten, sie repräsentiren ihren verstümmelten Urcodex, aus dem sie alle geflossen sind.

e) Stimmen sie nicht zusammen, so ist diejenige Lesart für die ältere zu halten, welche mit einem andern Hauptzeugen geht, dessen Gewicht sie dann vergrössert. Vgl. oben §. 5. 1.

f) Wenn in wichtigen Fällen keine Varianten des Sin. angegeben sind, so ist anzunehmen, dass der Cod. Pamphili mit ihm stimmt, wodurch sein Ansehen in diesem Falle verdoppelt wird.

g) Wo eine der Hauptquellen Lücken hat, so sind von Gewicht die Nebenzeugen, das indessen auch da nicht ganz fehlt, wo die Hauptzeugen vollständig sind.

2) *Innere exegetische Gründe.*

Die älteste überlieferte Lesart ist nicht nothwendig die richtige. Auch in den ältesten Zeiten verbreiteten sich durch Nachlässigkeit, Itazismus, falsche Kritik falsche Lesarten. Der Verfasser selbst kann sich Schreibfehler schuldig gemacht haben, deren Verbesserung er sich

hätte von jedem Menschen gefallen lassen. Aber ohne Noth ist von der Basis der ältesten Ueberlieferung nicht abzuweichen.

a) Die *schwerere*, härtere, seltenere Lesart ist der leichtern, fliessendern, gewöhnlichern vorzuziehen, da man eher aus der erstern in die letztre corrigirte, besonders wenn diess durch *Glossen* vermittelt war.

b) *Ausnahmen* bilden leicht erkennbare Schreibfehler, Strudeleien, und Itazismen. Doch sind dahin nicht zu zählen spätere grammatische Formen der Volkssprache, wie z. B. Acc. Sing. Decl. 3 auf *αν*. So halten es Lachmann, Tischendorf, Winer, u. a. m. beim N. T.

c) Die *kürzere* Lesart ist vorzuziehen, da sehr oft der Verdeutlichung wegen etwas beigefügt ist.

d) Eine *Ausnahme* macht in den meisten Fällen der alte Lateiner, da das Abkürzen zu seiner Eigenthümlichkeit gehört.

e) Wenn eine Lesart mit den 70 stimmt, die andere nicht, so verdient die letztre den Vorzug, weil anzunehmen ist, dass erstere nach den 70 nachcorrigirt sei.

f) Diess gilt namentlich für den *Lateiner*, mit der Ausnahme, wenn im Zusammenstimmen mit den 70 die griechischen Zeugen gegen die Abkürzungen des Lateiners einig gehen.

g) Die richtige Lesart ist etwa auch aus *dogmatischer* Bedenklichkeit entfernt worden, wie IV, 3, wo Ἐνώχ vom Lateiner, oder noch wahrscheinlicher von einem Abschreiber desselben in Daniel verändert wurde.

h) Auch die Analogie des hellenistischen *Sprachgebrauchs*, besonders unsers Briefes selbst, ist, besonders in zweifelhaften Fällen, mit in Berathung zu ziehen.

3) *Conjecturalkritik.*

Aus demselben Grunde, aus welchem die Zeugen nicht bloss gezählt, sondern auch gewogen werden müssen, und innere Gründe entscheiden, ist auch die Conjecturalkritik gestattet, d. h. der Text ist herzustellen gegen die Ueberlieferung. Doch versteht es sich hier von selbst, dass, wie enger die Conjectur sich an eine Ueberlieferung anschliesst, desto besser es ist. Nur muss die Conjecturalkritik nicht wie früher und jetzt wieder zur Leidenschaft werden. Dem Schriftsteller, wo er einen leidlichen Sinn bietet, soll man nicht einen bessern hineincorrigiren, geschähe es auch mit bentleyscher Meisterschaft. Nur wo anzunehmen ist, der Schriftsteller habe selber einen Schreibfehler gemacht, ist die Ausnahme gestattet.

Aenderungen aus Conjectur mache ich I, 2. τὴν statt τὸ; VII, 8. ῥάχον statt ῥάχους; XIV, 5 billige ich die Conjectur Hilg. λαοῦ statt λόγῳ; ebenso XVI, 10 αὐτὸν statt αὐτὴν.

TEXT.

I.

1. Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ.

2. Μεγάλων μὲν ὄντων καὶ πλουσίων τῶν τοῦ θεοῦ δικαιωμάτων εἰς ὑμᾶς ὑπέρ τι καὶ καθ' ὑπερβολὴν ὑπερευφραίνομαι ἐπὶ τοῖς μακαρίοις καὶ ἐνδόξοις ὑμῶν πνεύμασι· οὕτως τὴν ἔμφυτον τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε.

3. Διὸ καὶ μᾶλλον συγχαίρω ἐμαυτῷ ἐλπίζων σωθῆναι, ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς. Ὅυτως με ἐξέπληξεν ἐπὶ ὑμῶν ἡ ἐπιποθήτη ὄψις ὑμῶν. Πεπεισμένος οὖν τοῦτο καὶ συνιδὼν ἐμαυτῷ, ὅτι ἐν ὑμῖν λαλήσας πολλὰ ἐμοὶ συνώδευσεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης κύριος.

4. Καὶ πάντως ἀναγκάζομαι κἀγὼ εἰς τοῦτο, ἀγαπᾶν ὑμᾶς ὑπὲρ τὴν ψυχήν μου, ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ. 5. Λογισάμενος οὖν τοῦτο ὅτι, ἐὰν μελήσῃ μοι περὶ ὑμῶν τοῦ μέρος τι μεταδοῦναι ἀφ' οὗ ἔλαβον, ὅτι ἔσται μοι τοιούτοις πνεύμασι ὑπηρετήσαντι εἰς μισθόν, ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν. 6. Τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωή, πίστις, ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ· καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία. 7. ἐγνώρισιν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα καὶ τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως· ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα καθὼς ἐλάλησεν, ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλώτερον προσάγειν τῷ βωμῷ αὐτοῦ. 8 Ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς ὁ διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα, δι' ὧν ἐν τοῖς παροῦσιν εὐφρανθήσεσθε.

II.

1. Ἡμέρων οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ὀφείλομεν ἑαυτοῖς ἐκζητεῖν τὰ δικαιώ-

ματα κυρίου. 2. Τῆς οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονὴ· τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια. 3. Τούτων μενόντων τὰ πρὸς κύριον ἁγνῶς συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. 4. Πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν, ὅτι οὔτε θυσιῶν, οὔτε προσφορῶν χρήζει, λέγων ὅτε μὲν· 5. Τί μοι πλῆθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν; λέγει κύριος· πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι, οὐδ' ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναι μοι. Τίς γάρ ἐξεζήτησεν ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; πατεῖν μου τὴν αὐλὴν οὐ προσθήσεσθε· οὐδὲ ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, ματαῖον θυμίαμα βδέλυγμά μοί ἐστιν· τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι· 6. ταῦτα οὖν κατήργησεν ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὢν μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. 7. Λέγει δὲ πάλιν πρὸς αὐτούς. Μὴ ἐγὼ ἐνετειλάμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐκπορευομένοις ἐκ γῆς Αἰγύπτου προσενέγκαι μοι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας; 8. ἀλλ' ἢ τοῦτο ἐνετειλάμην αὐτοῖς· Ἕκαστος ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ κακίαν μὴ μνησικακείτω, καὶ ὅρκον ψευδῆ μὴ ἀγαπᾶτε. 9. Αἰσθάνεσθαι οὖν ὀφείλομεν μὴ ὄντες ἀσύνετοι, τὴν γνώμην τῆς ἀγαθοσύνης τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι ἡμῖν λέγει, θέλων ἡμᾶς μὴ ὁμοίως πλανωμένους ἐκείνοις ζητεῖν, πῶς προσάγωμεν αὐτῷ. 10. Ἡμῖν οὖν οὕτως λέγει· Θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη, ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. Ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν.

III.

1. Λέγει οὖν πάλιν περὶ τούτων· Ἵνα τί μοι νηστεύετε, λέγει κύριος, ὡς σήμερον ἀκουσθῆναι ἐν κραυγῇ τὴν φωνὴν ὑμῶν; οὐ ταύτην τὴν νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος, οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ· 2. οὐδ' ἂν κάμψητε ὡς κρίκον τὸν τράχηλον ὑμῶν, καὶ σάκκον καὶ σποδὸν ὑποστρώσητε, οὐδ' οὕτως καλέσετε νηστείαν δεκτήν. 3. Πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει· Ἰδοὺ, αὕτη νηστεία, ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος, οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ λύε πᾶν σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, καὶ πᾶσαν ἄδικον συγγραφὴν διάσπα· διάθρυπτε πεινῶσιν τὸν ἄρτον σου, καὶ γύμνον ἐὰν ἴδῃς, περίβαλε· ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου· καὶ ἐὰν ἴδῃς ταπεινόν, οὐχ ὑπερόψῃ αὐτὸν, οὐδὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου. 4. Τότε ῥαγήσεται πρώϊμον τὸ φῶς σου, καὶ τὰ ἱμάτιά σου ταχέως ἀνατελεῖ, καὶ προπορεύσεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη, καὶ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε. 5. Καὶ τότε βοήσεις, καὶ ὁ θεὸς ἐπακούσεταί σου· ἔτι λαλοῦντος σου

ἐρεῖ· Ἰδοὺ πάρειμι. Ἐὰν ἀφέλῃς ἀπὸ σου σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ πᾶν ῥῆμα γογγυσμοῦ, καὶ δῷς πεινῶντι τὸν ἄρτον σου ἐκ ψυχῆς σου, καὶ ψυχὴν τεταπεινωμένην ἐλεήσεις. 6. Εἰς τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, ὁ μακρόθυμος προβλέψας, ὡς ἐν ἀκεραιοσύνῃ πιστεύσει ὁ λαὸς, ὃν ἡτοίμασεν τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ, προεφανέρωσεν ἡμῖν περὶ πάντων, ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ.

IV.

1. Δεῖ οὖν ἡμᾶς περὶ τῶν ἐνεστώτων ἐπιπολὺ ἐρευνῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν· φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας, μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας, καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ, ἵνα εἰς τὸν μέλλοντα ἀγαπηθῶμεν. 2. Μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν, ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐξουσίαν μετὰ ἁμαρτωλῶν καὶ πονηρῶν συντρέχειν, μήποτε ὁμοιωθῶμεν αὐτοῖς. 3. τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ. 4. Λέγει δὲ οὕτως καὶ ὁ προφήτης· Βασιλεῖαι δέκα ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσιν, καὶ ἐξαναστήσεται ὄπισθεν αὐτῶν μικρὸς βασιλεὺς, ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ᾽ ἓν τῶν βασιλέων. 5. Ὁμοίως περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγει Δανιήλ· Καὶ εἶδον τὸ τέταρτον θηρίον πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς, καὶ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀνέτειλεν δέκα κέρατα, καὶ ἐξ αὐτῶν μικρὸν κέρας παραφυάδιον, καὶ ὡς ἐταπείνωσεν ὑφ᾽ ἓν τρία τῶν μεγάλων κεράτων. 6. Συνίεναι οὖν ὀφείλετε. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν, ἰδίως δὲ καὶ πάντως ἀγαπῶν ὑπὲρ τὴν ψυχήν μου, προσέχειν νῦν ἑαυτοῖς, καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν λέγοντας· ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστίν. Ἡμῶν μὲν· ἀλλ᾽ ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως. 7. Λέγει γὰρ ἡ γραφή· Καὶ ἦν Μωϋσῆς ἐν τῷ ὄρει νηστεύων ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, καὶ ἔλαβεν τὴν διαθήκην ἀπὸ τοῦ κυρίου, πλάκας λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς τοῦ κυρίου. 8. Ἀλλὰ ἐπιστραφέντες ἐπὶ τὰ εἴδωλα ἀπώλεσαν αὐτήν. Λέγει γὰρ οὕτως κύριος Μωϋσῇ· Μωϋσῆ, κατάβηθι τὸ τάχος, ὅτι ἠνόμησεν ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς, καὶ ἔριψεν τὰς δύο πλάκας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ. 9. Πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ᾽ ὡς πρέπει ἀγαπῶντι, ἀφ᾽ ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλιπεῖν, γράφειν ἐσπούδασα περίψημα ὑμῶν. Διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γαρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ

καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ ἀντίστωμεν, ἵνα μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας. 10. φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος, καὶ μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ· μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι· ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος. 11. Λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ὀυαὶ οἱ συνετοὶ ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ· ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν, μελετῶμεν τὸν φόβον τοῦ θεοῦ, καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν. 12. ὁ κύριος ἀπροσωπολήπτως κρινεῖ τὸν κόσμον· ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομιεῖται, ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ· ἐὰν ᾖ πονηρὸς, ὁ μισθὸς τῆς πονηρίας ἔμπροσθεν αὐτοῦ. 13. Προσέχωμεν, ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου. 14. Ἔτι δὲ κἀκεῖνο, ἀδελφοί μου, νοεῖτε· ὅταν βλέπετε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα τὰ γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραὴλ, καὶ οὕτως ἐγκαταλείφθαι αὐτοὺς, προσέχωμεν, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν.

V.

1. Ἐις τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθορὰν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ. 2. Γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ισραὴλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς. Λέγει δὲ οὕτως· Ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν, ὡς πρόβατα ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἄφωνος ἐνώπιον τοῦ κείραντος αὐτόν. 3. Ὀυκοῦν ὑπερευχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ κυρίῳ, ὅτι τὰ μὲν παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν, καὶ ἐν τοῖς ἐνεστῶσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν, καὶ εἰς τὰ μέλλοντα οὐκ ἔσμεν ἀσύνετοι. 4. Λέγει δὲ ἡ γραφή· Ὀυκ ἀδίκως ἐκτείνεται δίκτυα πτερωτοῖς. Τοῦτο λέγει, ὅτι δικαίως ἀπολεῖται ἄνθρωπος, ὃς, ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν, ἑαυτὸν εἰς ὁδὸν σκότους ἀποσυνέχει. 5. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο, ἀδελφοί μου· εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος, ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν· 6. Πῶς οὖν ὑπέμεινεν ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπων παθεῖν, μάθετε. Ὁι προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Ἀυτὸς δὲ ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον, καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν, ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ. 7. Καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς, ὅτι την ἀνάστασιν αὐτοὺς ποιήσας κρινεῖ. 8. Πέρας γέ τοι διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ, καὶ

τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν ἐκήρυσσεν καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν· 9. ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους ἐξελέξατο τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ. 10. Ἐι γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς γὰρ ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν, ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς τὰς ἀκτῖνας αυτοῦ ἀντοφθαλμεῖν; 11. Ὀυκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκί, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ. 12. Ὀυκοῦν εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν. Λέγει γὰρ ὁ θεὸς τὴν πληγὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ὅτι ἐξ αὐτῶν. Ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα, τότε σκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς. 13. Ἀυτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν· ἔδει γάρ, ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. Λέγει γὰρ ὁ προφητεύων ἐπ' αὐτῷ· φεῖσαί μου τῆς ψυχῆς ἀπὸ ῥομφαίας. καί καθήλωσόν μου τὰς σάρκας, ὅτι πονηρευομένων συναγωγαὶ ἐπανέστησάν μοι. 14. Καὶ πάλιν λέγει· Ἰδού, τέθεικά μου τὸν νῶτον εἰς μάστιγας, καὶ τὰς σιαγόνας εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόςωπόν μου ἔθηκα ὡς στερεὰν πέτραν.

VI.

1. Ὅτε οὖν ἐποίησεν τὴν ἐντολήν, τί λέγει; Τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἀντιστήτω μοι· ἢ τίς ὁ δικαζόμενός μοι; ἐγγισάτω τῷ παιδὶ κυρίου. 2. Ὀυαὶ ὑμῖν· ὅτι πάντες ὑμεῖς παλαιωθήσεσθε ὡς ἱμάτιον, καὶ σὴς καταφάγεται ὑμᾶς. Καὶ πάλιν λέγει ὁ προφήτης· [ἐπεὶ] ὡς λίθος ἐτέθη εἰς συντριβήν· Ἰδού, ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωναῖον, ἔντιμον. 3. Ἐιτα τί λέγει; καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Ἐπὶ λίθον οὖν ἡμῶν ἡ ἐλπίς; μὴ γένοιτο. Ἀλλ' ἐπεὶ ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκαν αὐτοῦ κύριος. Λέγει γάρ· Καὶ ἔθηκέ με ὡς στερεὰν πέτραν. 4. Λέγει δὲ πάλιν ὁ προφήτης· Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας. Καὶ πάλιν λέγει· Ἅυτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος. 5. Ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνίητε· ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. 6. Τί οὖν λέγει πάλιν ὁ προφήτης; Περιέσχε με συναγωγὴ πονηρευομένων, ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον· καί· Ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. 7. Ἐν σαρκὶ οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν προεφανερώθη τὸ πάθος. Λέγει γὰρ ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ· Ὀυαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δικαίον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. 8. Τί λέγει ὁ ἄλλος προφήτης Μωϋσῆς αὐτοῖς; Ἰδού, τάδε λέγει κύριος ὁ θεός· εἰσέλθατε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, ἣν ὤμοσεν κύριος τῷ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ κατακληρονομήσατε αὐτήν.

9. Τί λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε. Ἐλπίσατε ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν· ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶ πάσχουσα· ἀπὸ προσώπου γὰρ τῆς γῆς ἡ πλάσις τοῦ Ἀδὰμ ἐγένετο. 10. Τί οὖν λέγει· εἰς τὴν γῆν τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι; Εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἀδελφοί, ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ὑμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. Λέγει γὰρ ὁ προφήτης· Παραβολὴν κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σόφος καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ; 11. Ἐπεὶ οὖν ἀνεκαίνισεν ἡμᾶς, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. 12. Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· Ποιήσωμεν κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης. Καὶ εἶπεν κύριος ἰδὼν τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν· Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν. Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. 13. Πάλιν σοι ἐπιδείξω, πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει· δευτέραν πλάσιν ἐπ᾽ ἐσχάτων ἐποίησεν· λέγει δὲ ὁ κύριος· Ἰδοὺ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Εἰς τοῦτο οὖν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης· Εἰσέλθατε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι, καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς. 14. Ἴδε οὖν, ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα· καθὼς πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει· Ἰδοῦ, λέγει κύριος, ἐξελῶ τούτων, τουτέστιν ὧν προέβλεπε τὸ πνεῦμα κυρίου, τὰς λιθίνας καρδίας, καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας. Ὅτι αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι, καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. 15. Ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. 16. Λέγει γὰρ κύριος πάλιν· Καὶ ἐν τίνι ὀφθήσομαι τῷ κυρίῳ τῷ θεῷ μου, καὶ δοξασθήσομαι; Λέγει· Ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου καὶ ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων. Οὐκοῦν ἡμεῖς ἐσμέν, οὓς εἰσήγαγεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν. 17. Τί οὖν τὸ γάλα καὶ τὸ μέλι; ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται. Οὕτως οὖν καὶ ἡμεῖς τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν κατακυριεύοντες τῆς γῆς. 18. Προειρήκαμεν δὲ ἐπάνω· Καὶ αὐξανέσθωσαν καὶ πληθυνέσθωσαν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων. Τίς οὖν ὁ δυνάμενος νῦν ἄρχειν θηρίων ἢ ἰχθύων ἢ πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ; αἰσθάνεσθαι γὰρ ὀφείλομεν, ὅτι τὸ ἄρχειν ἐξουσίας ἐστὶν, ἵνα τις ἐπιτάξας κυριεύσῃ. 19. Εἰ οὖν οὐ γίνεται τοῦτο νῦν, ἄρα ἡμῖν εἴρηκεν· πότε; ὅταν καὶ αὐτοὶ τελειωθῶμεν κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου γενέσθαι.

VII.

1. Οὐκοῦν νοεῖτε, τέκνα εὐφροσύνης, ὅτι πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν, ἵνα γνῶμεν, ᾧ κατὰ πάντα εὐχαριστοῦντες ὀφείλομεν αἰνεῖν. 2. Εἰ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς, ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς, πιστεύσωμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν, εἰ μὴ δι᾽ ἡμᾶς. 3. Ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς

ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ. Ἀκούσατε πῶς περὶ τούτου πεφανέρωκαν οἱ ἱερεῖς τοῦ ναοῦ, γεγραμμένης ἐντολῆς· Ὃς ἂν μὴ νηστεύσῃ τὴν νηστείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται, ἐνετείλατο κύριος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλε τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν, ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τελεσθῇ. 4. Τί οὖν λέγει ἐν τῷ προφήτῃ; καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου τοῦ προςφερομένου τῇ νηστείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν. Προσέχετε ἀκριβῶς· καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες τὸ ἔντερον ἄπλυτον μετὰ ὄξους. 5. Πρὸς τί; Ἐπειδὴ ἐμέ, ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλοντα τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκαν μου, μέλλετε ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους, φάγετε ὑμεῖς μόνοι τοῦ λαοῦ νηστεύοντος καὶ κοπτομένου ἐπὶ σάκκου καὶ σποδοῦ, ἵνα δείξῃ, ὅτι δεῖ αὐτὸν πόλλα παθεῖν ὑπ' αὐτῶν. 6. Πῶς οὖν ἐνετείλατο, προσέχετε· Λάβετε δύο τράγους καλοὺς καὶ ὁμοίους, καὶ προσενέγκατε, καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. 7. Τὸν δὲ ἕναν τί ποιήσουσιν; Ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς. Προσέχετε, πῶς ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ πεφανεροῦται. 8. Καὶ ἐμπτύσατε πάντες, καὶ κατεντήσατε, καὶ περίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ· καὶ οὕτως εἰς ἔρημον βληθήτω. Καὶ ὅταν γένηται οὕτως, ἄγει ὁ βαστάζων τὸν τράγον εἰς τὴν ἔρημον, καὶ ἀφαιρεῖ τὸ ἔριον, καὶ ἐπιτίθησιν αὐτὸ ἐπὶ φρύγανον τὸ λεγόμενον ῥαχίη, οὗ καὶ τοὺς βλαστοὺς εἰώθαμεν τρώγειν ἐν τῇ χώρᾳ εὑρίσκοντες· ταύτης μόνης τῆς ῥάχου οἱ καρποὶ γλυκεῖς εἰσίν. 9. Τί οὖν τοῦτό ἐστιν, προσέχετε. Τὸν μὲν ἕνα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τὸν δὲ ἕνα ἐπικατάρατον· καὶ ὅ τι τὸν ἐπικατάρατον ἐστεφανωμένον; Ἐπειδὴ ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτέ ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες καὶ κατακεντήσαντες; ἀληθῶς οὗτος ἦν, ὁ τότε λέγων, ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι· πῶς γὰρ ὁμοίος ἐκείνῳ. 10. Εἰς τοῦτο ὁμοίους τοὺς τράγους καλοὺς καὶ ἴσους, ἵνα, ὅταν ἴδωσιν αὐτὸν τότε ἐρχόμενον, ἐκπλάγωσιν ἐπὶ τῇ ὁμοιότητι τοῦ τράγου. οὐκοῦν ἴδε τὸν τύπον τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ. 11. Τί δὲ ὅτι τὸ ἔριον εἰς μέσον τῶν ἀκανθῶν τιθέασιν; Τύπος ἐστὶ τοῦ Ἰησοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ θέμενος, ὅτι, ὃς ἐὰν θέλῃ τὸ ἔριον ἆραι τὸ κόκκινον, δεῖ αὐτὸν πόλλα παθεῖν διὰ τὸ εἶναι φοβερὰν τὴν ἄκανθαν καὶ θλιβέντα κυριεῦσαι αὐτοῦ· οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.

VIII.

1. Τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι ἐντέταλται τῷ Ἰσραὴλ προσφέρειν δάμαλιν τοὺς ἄνδρας, ἐν οἷς εἰσιν ἁμαρτίαι τέλειαι, καὶ σφάξαντας κατακαίειν, καὶ αἴρειν τότε τὰ παιδία σποδὸν,

καὶ βάλλειν εἰς ἄγγη, καὶ περιτίθεναι τὸ ἔριον τὸ κόκκινον ἐπὶ ξύλον, (ἴδε πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ καί τὸ ἔριον τὸ κόκκινον) καὶ τὸ ὕσσωπον, καὶ οὕτως ῥαντίζειν τὰ παιδία καθ' ἕνα τὸν λαόν, ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν; 2. Νοεῖτε, πῶς ἐν ἁπλότητι λέγει ὑμῖν· Ὁ μόσχος οὖν ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς, οἱ προσφέροντες ἄνδρες ἁμαρτωλοὶ οἱ προσενέγκαντες αὐτὸν ἐπὶ τὴν σφαγήν [εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα]. 3. Οἱ δὲ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν οὖσι δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν (ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ) εἰς τὸ κηρύσσειν. 4. Ὅ τι δὲ τρεῖς παῖδες οἱ ῥαντίζοντες; Εἰς μαρτύριον Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, ὅτι οὗτοι μεγάλοι τῷ θεῷ. 5. Ὅ τι δὲ τό ἔριον ἐπὶ τὸ ξύλον; Ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλον, καὶ ὅτι οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς αἰῶνα. 6. Διὰ τί δὲ ἅμα τὸ ἔριον καὶ τὸ ὕσσωπον; ὅτι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἡμέραι ἔσονται ῥυπαραί καὶ πονηραί, ἐν αἷς ἡμεῖς σωθησόμεθα, ὅτι ὁ ἄλγων σάρκα διὰ τοῦ ῥύπου τοῦ ὑσσώπου ἰᾶται. 7. Καὶ διὰ τοῦτο οὕτως γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστιν φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς κυρίου.

IX.

1. Λέγει γὰρ πάλιν περὶ τῶν ὠτίων, πῶς περιέτεμεν ἡμῶν τὴν καρδίαν· λέγει κύριος ἐν τῷ προφήτῃ· Εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσάν μου. Καὶ πάλιν λέγει· Ἀκοῇ ἀκούσονται οἱ πόῤῥωθεν, ἃ ἐποίησα, γνώσονται. Καὶ· Περιτμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν. 2. Καὶ πάλιν λέγει· Ἄκουε, Ἰσραήλ, ὅτι τάδε λέγει κύριος ὁ θεός σου· Καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου προφητεύει· Τίς ἐστιν ὁ θέλων ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα; Ἀκοῇ ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδός μου. 3. Καὶ πάλιν λέγει· Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι κύριος ἐλάλησεν ταῦτα εἰς μαρτύριον. Καὶ πάλιν λέγει· Ἀκούσατε λόγον κυρίου, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ τούτου. Καὶ πάλιν λέγει· Ἀκούσατε, τέκνα, φωνῆς βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. 4. Οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοάς, ἵνα ἀκούσαντες τὸν λόγον πιστεύσωμεν; Ἡ γὰρ περιτομή, ἐφ' ᾗ πεποίθασιν, κατήργηται· περιτομὴν γαρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι, ἀλλὰ περέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτοὺς. 5. Λέγει πρὸς αὐτοὺς· Τάδε λέγει κύριος, ὁ θεὸς ὑμῶν· ὧδε εὑρίσκω ἐντολήν· μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθας, περιτμήθητε τῷ κυρίῳ ὑμῶν. Καὶ τί λέγει; Περιτμήθητε τὸ σκληρὸν τῆς καρδίας ὑμῶν, καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν ου μὴ σκληρύνητε. Καὶ πάλιν· Ἰδου λέγει κύριος, πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα ἀκροβυστίαν, ὁ δὲ λαὸς οὗτος ἀπερίτμητος καρδίας. 6. Ἀλλ' ἐρεῖς· Καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα. Ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος, καὶ Ἄραψ, καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων. Ἆρα οὖν κἀκεῖνοι

ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσίν; Ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσίν. 7. Μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως, ὅτι Ἀβραὰμ πρῶτος περιτομὴν δοὺς ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν, λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. 8. Λέγει γάρ· Καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; Μάθετε, ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους· τὸ δεκαοκτὼ ΙΗ, ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τριακοστῷ [610
ἤμελλεν ἔχειν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους. Δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν. 9. Οἶδεν ὅτι τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ὑμῖν· οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον· ἀλλ' οἶδα, ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς.

X.

1. Ὅτι δὲ Μωϋσῆς εἶπεν· οὐ φάγεσθε χοῖρον, οὔτε ἀετὸν, οὔτε ὀξύπτερον, οὔτε κόρακαν. οὔτε πάντα ἰχθῦν, ὃς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν ἑαυτῷ, ἔλαβεν τρία δόγματα ἐν τῇ συνέσει. 2. Πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· Καὶ διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δόγματά μου. Ἆρα οὖν οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν; Μωϋσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. 3. Τὸ οὖν χοιρίον πρὸς τοῦτο εἶπεν· οὐ μὴ κολληθήσῃ, φησὶν, ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες ὅμοιοί εἰσι χοίρων· ὅταν γὰρ σπαταλῶσιν, ἐπιλανθάνονται τοῦ κυρίου ἑαυτῶν, ὅταν δὲ ὑστεροῦνται, ἐπιγινώσκουσιν τὸν κύριον, ὡς καὶ ὁ χοῖρος, ὅταν τρώγῃ, τὸν κύριον οὐκ οἶδεν, ὅταν δὲ πεινᾷ, κραυγάζει, καὶ λαβὼν πάλιν σιωπᾷ. 4. Οὔτε μὴ φάγῃ, φησίν, τὸν ἀετόν, οὔτε τὸν ὀξύπτερον, οὔτε τὸν ἰκτῖνα, οὔτε τὸν κόρακα. Οὐ μὴ, φησίν, κολληθήσῃ, οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες οὐκ οἴδασιν διὰ κόπου καὶ ἱδρῶτος ἑαυτοῖς πορίζειν τὴν τροφὴν, ἀλλὰ ἁρπάζουσιν τὰ ἀλλότρια ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν, καὶ περιτηροῦσιν ὡς ἐν ἀκεραιοσύνῃ περιπατοῦντες, καὶ περιβλέπονται, τίνα ἐκδύσωσιν διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὡς καὶ τὰ ὄρνεα ταῦτα μόνα ἑαυτοῖς οὐ πορίζει τὴν τροφὴν, ἀλλὰ ἀργὰ καθήμενα ἐκζητεῖ, πῶς ἀλλοτρίας σάρκας καταφάγῃ ὄντα λοιμὰ τῇ πονηρίᾳ αὐτῶν. 5. Καὶ οὐ φάγῃ, φησὶν, σμύρναιαν, οὐδὲ πολύποδα, οὐδὲ σηπίαν· οὐ μὴ, φησὶν, ὁμοιωθήσῃ κολλώμενος ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες εἰς τέλος εἰσὶν ἀσεβεῖς καὶ κεκριμμένοι ἤδη τῷ θανάτῳ, ὡς καὶ ταῦτα τὰ ἰχθύδια μόνα ἐπικατάρατα ἐν τῷ βυθῷ νήχεται, μὴ κολυμβῶντα ὡς τὰ λοιπά, ἀλλ' ἐν τῇ γῇ κάτω τοῦ βυθοῦ κατοικεῖ. 6. Ἀλλὰ καὶ τὸν δασύποδα οὐ φάγῃ. Πρὸς τί; Οὐ μὴ γένῃ παιδοφθόρος, οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς τοιούτοις, ὅτι ὁ λαγωὸς κατ' ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ τὴν ἀφόδευσιν, ὅσα γὰρ ἔτη ζῇ, τοσαύτας ἔχει τρύπας. 7. Ἀλλὰ οὐδὲ τὴν ὕαιναν φάγῃ. Οὐ μὴ, φησὶν, γένῃ μοιχός, οὐδὲ φθορεύς, οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς τοιούτοις. Πρὸς τί; ὅτι τὸ ζῶον τοῦτο ἀλλάσσει τὴν φύσιν,

καὶ ποτὲ μὲν ἄῤῥεν, ποτὲ δὲ θῆλυ γίνεται. 8. Ἀλλὰ καὶ τὴν γαλῆν ἐμίσησεν καλῶς. Ου μὴ, φησὶν, γεννηθῇς τοιοῦτος, οἵους ἀκούομεν ἀνομίαν ποιοῦντας τῷ στόματι δι' ἀκαθαρσίαν, οὐδὲ κολληθήσῃ ταῖς ἀκαθάρτοις, ταῖς τὴν ἀνομίαν ποιούσαις τῷ στόματι. Τὸ γὰρ ζῶον τοῦτο τὸ στόματι κύει. 9. Περὶ μὲν τῶν βρωμάτων λαβὼν Μωϋσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν, οἱ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς ἐπὶ βρώσεως προσεδέξαντο. 10. Λαμβάνει δὲ τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαυὶδ, καὶ λέγει ὁμοίως· Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν (καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη), καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη (καθως οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἁμαρτάνουσιν ὡς ὁ χοῖρος), καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν (καθὼς πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἁρπαγὴν). Ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς βρώσεως. 11. Ἀλλ' εἶπε Μωϋσῆς· Φάγεσθε πᾶν διχηλοῦν καὶ μαρυκώμενον. Τί λέγει; Ὁ τὴν τροφὴν λαμβάνων οἶδεν τὸν τρέφοντα αὐτὸν, καὶ ἐπ' αὐτῷ ἀναπαυόμενος εὐφραίνεσθαι δοκεῖ. Καλῶς εἶπεν βλέπων τὴν ἐντολὴν. Τί οὖν λέγει; Κολλᾶσθε μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον, μετὰ τῶν μελετώντων ὃ ἔλαβον διάσταλμα ῥήματος ἐν τῇ καρδίᾳ, μετὰ τῶν λαλούντων τὰ δικαιώματα κυρίου καὶ τηρούντων, μετὰ τῶν εἰδότων ὅτι ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης, καὶ ἀναμακυρωμένων τὸν λόγον κυρίου. Τί δὲ τὸ διχηλοῦν; Ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ, καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται. Βλέπετε, πῶς ἐνομοθέτησεν Μωϋσῆς καλῶς. 12. Ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις ταῦτα νοῆσαι ἢ συνίεναι; ἡμεῖς δὲ δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλεσεν ὁ κύριος. Διὰ τοῦτο περιέτεμεν τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα.

XI.

1. Ζητήσωμεν δὲ, εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ. Περὶ μὲν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, πῶς τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν οὐ μὴ προσδέξονται, ἀλλ' ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν. 2. Λέγει οὖν ὁ προφήτης· Ἔκστηθι, οὐρανέ, καὶ ἐπὶ τούτῳ πλεῖον φριξάτω ἡ γῆ, ὅτι δύο καὶ πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαὸς οὗτος, ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ζωῆς, καὶ ἑαυτοῖς ὤρυξαν λάκκους συντετριμμένους. 3. Μὴ πέτρα ἔρημός ἐστιν τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου Σινᾶ; ἔσεσθε γὰρ ὡς πετεινοῦ νοσσοὶ ἀνιπτάμενοι νοσσίας ἀφῃρημένης. 4. Καὶ πάλιν λέγει ὁ προφήτης· Ἐγὼ πορεύσομαι ἔμπροσθέν σου, καὶ ὄρη ὁμαλιῶ, καὶ πύλας χαλκᾶς συντρίψω, καὶ μόχλους σιδηροῦς συγκλάσω, καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς, ἀποκρύφους, ἀοράτους, ἵνα γνῶσιν, ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεος. Καὶ· Κατοικήσεις ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. 5. [Ἔιτα τί λέγει; ἐν τῷ υἱῷ] καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πίστον· βασιλέα μετὰ δοξῆς ὄψεσθε, καὶ ἡ ψυχὴ ὑμῶν μελετήσει

φόβον κυρίου. 6. Καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγει· Ἔσται ὁ ταῦτα ποιῶν ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ, καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορυήσεται, καὶ πάντα, ὅσα ἂν ποιῇ, κατευοδωθήσεται. 7. Οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς, οὐχ οὕτως· ἀλλ' ἢ ὁ χνοῦς, ὃν ἐκρίπτει ὁ ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς· διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται οἱ ἀσεβεῖς ἐν κρίσει, οὐδὲ ἁμαρτωλοὶ ἐν βουλῇ δικαίων· ὅτι γινώσκει κύριος ὁδὸν δικαίων, ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται. 8. Αἰσθάνεσθε πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν. Τοῦτο γὰρ λέγει· Μακάριοι οἱ ἐπὶ σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ· ὅτι τὸν μὲν μισθὸν λέγει ἐν καιρῷ αὐτοῦ. Τότε φησίν· ἀποδώσω. Νῦν δὲ ὁ λέγει· Τὰ φύλλα οὐκ ἀπορυήσεται, τοῦτο λέγει· ὅτι πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς. 9. Καὶ πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει· Καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν. Τοῦτο λέγει· τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δοξάζει. 10. Εἶτα τί λέγει; Καὶ ἦν ποταμὸς ἕλκων καὶ ἀνέβαινεν ἐξ αὐτοῦ δένδρα ὡραῖα, καὶ ὃς ἂν φάγῃ ἐξ αὐτῶν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. 11. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες, καὶ ὃς ἂν φάγῃ ἀπὸ τούτων, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Τοῦτο λέγει· ὃς ἄν, φησίν, ἀκούσῃ τούτων λαλουμένων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

XII.

1. Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; Λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ. Ἔχεις πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος. 2. Λέγει δὲ πάλιν ἐν τῷ Μωϋσῇ πολεμουμένου τοῦ Ἰσραὴλ ὑπὸ τῶν ἀλλοφύλων, καὶ ἵνα ὑπομνήσῃ αὐτοὺς πολεμουμένους, ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθησαν εἰς θάνατον, λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτῷ, εἰς τὸν αἰῶνα πολεμήσονται. Τίθησιν οὖν Μωϋσῆς ἓν ἐφ' ἓν ὅπλον ἐν μέσῳ τῆς πηγμῆς, καὶ σταθεὶς ὑψηλότερος ἐξέτεινεν τὰς χεῖρας, καὶ οὕτως πάλιν ἐνίκα ὁ Ἰσραήλ· εἶτα, ὁπόταν καθεῖλεν, πάλιν ἐθανατοῦντο. 3. Πρὸς τί; ἵνα γνῶσιν, ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν. 4. Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει· Ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθῆ καὶ ἀντιλέγοντα ὁδῷ δικαίᾳ μου. 5. Πάλιν Μωϋσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν, καὶ αὐτὸς ζωοποιήσει, ὃν δόξουσιν ἀπολωλεκέναι, ἐν ση-

μείω, πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησεν γὰρ κύριος πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς, καὶ ἀπέθνησκον, ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τῆς ὄφεως ἐν Ἕυᾳ ἐγένετο, ἵνα ἐλέγξῃ αὐτους, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν εἰς θλῖψιν θανάτου παραδοθήσονται. 6. Πέρας γέ τοι αὐτὸς Μωϋσῆς ἐντειλάμενος· — Οὐκ ἔσται ὑμῖν οὔτε χωνευτόν, οὔτε γλυπτὸν εἰς θεὸν ὑμῖν, — αὐτὸς ποιεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δειξῇ· Ποιεῖ οὖν Μωϋσῆς χαλκοῦν ὄφιν καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν. 7. Ἐλθόντες οὖν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐδέοντο Μωϋσέως, ἵνα περὶ αὐτῶν ἀνενέγκῃ δέησιν περὶ τῆς ἰάσεως αὐτῶν. Εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς Μωϋσῆς· Ὅταν, φησίν, δηχθῇ τις ὑμῶν, ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον, καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας, ὅτι αὐτὸς ὢν νεκρὸς δύναται ζωοποιῆσαι, καὶ παραχρῆμα σωθήσεται. Καὶ οὕτως ἐποίουν. Ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. 8. Τί λέγει πάλιν Μωϋσῆς Ἰησοῦ, υἱῷ Ναυῆ, ἐπιθεὶς αὐτῷ τοῦτο τὸ ὄνομα, ὄντι προφήτῃ, ἵνα μόνον ἀκούσῃ πᾶς ὁ λαός, ὅτι πάντα ὁ πατὴρ φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ; 9. Λέγει οὖν Μωϋσῆς Ἰησοῦ, υἱῷ Ναυῆ, ἐπιθεὶς τοῦτο ὄνομα, ὁπότε ἔπεμψεν αὐτὸν κατάσκοπον τῆς γῆς· Λάβε βιβλίον εἰς τὰς χεῖράς σου, καὶ γράψον ἃ λέγει κύριος, ὅτι ἐκκόψει πάντα τὸν οἶκον τοῦ Ἀμαλὴκ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων. 10. Ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχί υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. Ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν, ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν, αὐτὸς προφητεύει Δαυὶδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν· Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. 11. Καὶ πάλιν λέγει οὕτως Ἡσαΐας· Εἶπεν κύριος τῷ Χριστῷ μου κυρίῳ, οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ, ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη, καὶ ἰσχὺν βασιλέων διαῤῥήξω. Ἴδε, πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ υἱὸν θεοῦ λέγει.

XIII.

1. Ἴδωμεν δὲ, εἰ οὗτος ὁ λαὸς κληρονομεῖ ἢ ὁ πρῶτος, καὶ εἰ ἡ διαθήκη εἰς ἡμᾶς ἢ εἰς ἐκείνους; 2. Ἀκούσατε οὖν περὶ τοῦ λαοῦ τί λέγει ἡ γραφή· Ἐδεῖτο δὲ Ἰσαὰκ περὶ Ῥεβέκκας, τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, ὅτι στεῖρα ἦν, καὶ συνέλαβεν· εἶτα ἐξῆλθεν Ῥεβέκκα πυθέσθαι παρὰ κυρίου. Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς αὐτήν· Δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρί σου, καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει, καί ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. 3. Αἰσθάνεσθαι ὀφείλετε, τίς ὁ Ἰσαακ, καὶ τίς ἡ Ῥεβέκκα, καὶ ἐπὶ τίνων δέδειχεν, ὅτι μείζων ὁ λαὸς οὗτος ἢ ἐκεῖνος. 4. Καὶ ἐν ἄλλῃ προφητείᾳ λέγει φανερώτερον ὁ Ἰακὼβ πρὸς Ἰωσήφ, τὸν υἱον αὐτοῦ, λέγων· Ἰδοὺ, οὐκ ἐστέρησέν με κύριος τοῦ προσώπου σου, προσάγαγέ μοι τοὺς υἱούς σου, ἵνα εὐλογήσω αὐτούς. 5. Καὶ προσήγαγεν Εφραῒμ καὶ Μανασσῆ θέλων τὸν Μανασσῆ ἵνα εὐλογήσῃ, ὅτι

πρεσβύτερος ἦν· ὁ γὰρ Ἰωσὴφ προσήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα τοῦ πατρὸς Ἰακώβ. Εἶδεν δὲ Ἰακὼβ τύπον τῷ πνεύματι τοῦ λαοῦ τοῦ μεταξύ. Καὶ τί λέγει; Καὶ ἐποίησεν Ἰακὼβ ἐναλλὰξ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ἐπέθηκεν τὴν δεξιὰν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἐφραΐμ, τοῦ δευτέρου καὶ νεωτέρου, καὶ εὐλόγησεν αὐτόν. Καὶ εἶπεν Ἰωσὴφ πρὸς Ἰακώβ· Μετάθες σου τὴν δεξιὰν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Μανασσῆ, ὅτι πρωτότοκός μου υἱός ἐστιν. Καὶ εἶπεν Ἰακὼβ πρὸς Ἰωσήφ· Οἶδα, τέκνον, οἶδα, ἀλλ' ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, καὶ οὗτος εὐλογηθήσεται. 6. Βλέπετε, ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. 7. Ἐι οὖν ἔτι καὶ διὰ τοῦ Ἀβραὰμ ἐμνήσθη, ἀπέχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν. Τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ, ὅτε μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; Ἰδού, τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ κυρίῳ.

XIV.

1. Ναί. Ἀλλὰ τὴν διαθήκην, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσι δοῦναι τῷ λαῷ, εἰ δέδωκεν, ζητῶμεν. Δέδωκεν· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. 2. Λέγει γὰρ ὁ προφήτης· Καὶ ἦν Μωϋσῆς νηστεύων ἐν ὄρει Σινᾶ τοῦ λαβεῖν τὴν διαθήκην κυρίου πρὸς τὸν λαὸν ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, καὶ ἔλαβεν παρὰ κυρίου τὰς δύο πλάκας τὰς γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου ἐν πνεύματι· καὶ λαβὼν Μωϋσῆς κατέφερεν πρὸς τὸν λαὸν δοῦναι. 3. Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Μωϋσῆ, Μωϋσῆ, κατάβηθι τὸ τάχος, ὅτι ὁ λαός σου, ὃν ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἠνόμησεν· παὶ συνῆκεν Μωϋσῆς, ὅτι ἐποίησαν ἑαυτοῖς πάλιν χωνεύματα, καὶ ἔῤῥιψεν ἐκ τῶν χειρῶν τὰς πλάκας, καὶ συνετρίβησαν αἱ πλάκες τῆς διαθήκης κυρίου. 4. Μωϋσῆς μὲν ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. Πῶς δὲ ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε. Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. 5. Ἐφανερώθη δέ, ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν ταῖς ἁμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν, ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανεὶς τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λαοῦ. 6. Γέγραπται γάρ, πῶς αὐτῷ ὁ πατὴρ ἐντέλλεται, λυτρωσάμενον ἐκ τοῦ σκότους ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον. 7. Λέγει οὖν ὁ προφήτης· Ἐγώ, κύριος ὁ θεός, ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρατήσω τῆς χειρός σου, καὶ ἐνισχύσω σε, καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν, ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν, καὶ ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν πεπεδημένους, καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει. Γνώσεσθε οὖν, πόθεν ἐλυτρώθημεν. 8. Καὶ πάλιν ὁ προφήτης λέγει· Ἰδού, τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, λέγει κύριος ὁ λυτρωσά-

μενός σε θεός. 9. Πάλιν ὁ προφήτης λέγει· Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ· οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι συντετριμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν, καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

XV.

1. Ἔτι καὶ περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον· Καὶ ἁγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. 2. Καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· Ἐὰν φυλάξωσιν οἱ υἱοί μου τὸ σάββατον, τότε ἐπιθήσω τὸ ἔλεός μου ἐπ' αὐτούς. 3. Τὸ δὲ σάββατον λέγει ἐν ἀρχῇ κτίσεως· Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἓξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ, καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ, καὶ ἡγίασεν αὐτήν. 4. Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ· συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. Τοῦτο λέγει, ὅτι συντελεῖ κύριος ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν τὰ πάντα. Ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη. Αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων· Ἰδού, σήμερον ἡμέρα ἔσται ὡς χίλια ἔτη. Οὐκοῦν, τέκνα, ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελεσθήσεται τὰ πάντα. 5. Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. Τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ Ἀνόμου, καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. 6. Πέρας γέ τοι λέγει· Ἁγιάσεις αὐτὴν χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. Ἣν οὖν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίακεν, νῦν τίς δύναται ἁγιάσαι, εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ; ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. 7. Ἴδε οὖν· ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενος ἁγιάζει αὐτὴν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοί δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, οὐκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ τοῦ κυρίου· τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον. 8. Πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς· Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι. Ὁρᾶτε, πῶς λέγει· Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν, ἄλλου κόσμου ἀρχήν. 9. Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.

XVI.

1. Ἔτι καὶ περὶ τοῦ ναοῦ ἐρῶ ὑμῖν, πῶς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν, καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτοὺς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. 2. Σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. Ἀλλὰ πῶς λέγει

κύριος καταργῶν αὐτόν; Μάθετε· Τίς ἐμέτρησεν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ, ἢ τίς τὴν γῆν δρακί; Οὐκ ἐγώ; λέγει κύριος· Ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; Ἐγνώκατε, ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν. 3. Πέρας γέ τοι πάλιν λέγει· Ἰδού, οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν. 4. Γίνεται· διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. Νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσωσιν αὐτόν. 5. Πάλιν ὡς ἔμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη. Λέγει γὰρ ἡ γραφή· Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, παραδώσει κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς καὶ τὴν μάνδραν καὶ τὸν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν. Καὶ ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησεν κύριος. 6. Ζητήσωμεν οὖν, εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ; ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν. Γέγραπται γάρ· Καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομήσεται ναὸς τοῦ θεοῦ ἐνδόξως ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. 7. Εὑρίσκω οὖν, ὅτι ἔστιν ναός. Πῶς οὖν οἰκοδομηθήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου; Μάθετε· πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός· ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. 8. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. Προσέχετε, ἵνα ὁ ναὸς τοῦ κυρίου ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ. Πῶς; μάθετε. Λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα κυρίου ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. 9. Πῶς; Ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοῖς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοις ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν. 10. Ὁ γὰρ ποθῶν σωθῆναι βλέπει οὐκ εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα, ἐπ' αὐτῷ ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῷ μηδέποτε μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος, μήτε αὐτόν ποτε ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν. Τοῦτ' ἔστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.

XVII.

1. Ἐφ' ὅσον ἦν ἐν δυνατῷ καὶ ἁπλότητι δηλῶσαι ὑμῖν, ἐλπίζει μου ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελοιπέναι μέ τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν. 2. Ἐὰν γὰρ περὶ τῶν ἐνεστώτων ἢ μελλόντων γράφω ὑμῖν, οὐ μὴ νοήσητε διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι. Ταῦτα μὲν οὕτως.

XVIII.

1. *Μεταβῶμεν δὲ ἐφ᾽ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν·* Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. Διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν· ἐφ᾽ ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι, ἐφ᾽ ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. 2. Καὶ ὁ μὲν ἐστιν κύριος ἀπ᾽ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δέ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.

XIX.

1. Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη· Ἐάν τις θέλων ὁδὸν ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον, σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη· 2. Ἀγαπήσεις τὸν σε ποιήσαντα, φοβηθήσῃ τὸν σε πλάσαντα, δοξάσεις τὸν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου, ἔσῃ ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ, καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι, οὐ κολληθήσῃ μετὰ πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου, μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ, μισήσεις πᾶσαν ὑπό‖κρισιν, οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου. 3. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα, οὐκ ἀρεῖς ἐπὶ σεαυτόν δόξαν, οὐ λήμψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου, οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ θράσος. 4. Οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ μή σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν, οὐ λήμψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι τινὰ ἐπὶ παραπτώματι, ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας, οὐ μνησικακήσεις τῷ ἀδελφῷ σου. 5. Οὐ μὴ διψυχήσῃς, πότερον ἔσται ἢ οὔ, οὐ μὴ λάβῃς ἐπὶ ματαίῳ τὸ ὄνομά σου κυρίου, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν, οὐ φονεύσεις τέκνον σου ἐν φθορᾷ, οὐδὲ πάλιν γενηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐ μὴ ἄρῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλ᾽ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον θεοῦ. 6. Οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου, οὐ μὴ πλεονέκτης, οὐδὲ κολληθήσῃ ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ, τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ πρόσδεξαι, εἰδώς, ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. 7. Οὐκ ἔσῃ δίγνωμος, οὐδὲ δίγλωσσος, παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ διγλωσσία, ὑποταγήσῃ τοῖς κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ, οὐ μὴ ἐπιτάξῃς δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ ἐν πικρίᾳ, τοὺς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, μή ποτε οὐ φοβηθήσῃ τὸν ἐπ᾽ ἀμφοτέροις θεόν, ὅτι οὐκ ἦλθεν κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. 8. Κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς; οὐκ ἔσῃ πρόγλωσσος, παγὶς γὰρ τὸ στόμα θανάτου· ὅσον δύνασαι, ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου ἁγνεύσεις. 9. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν· ἀγαπήσεις ὡς κόρην

τοῦ ὀφθαλμοῦ πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. 10. Μνησθήσῃ αὐτὸν νυκτὸς καὶ ἡμέρας· καὶ ἐκζητήσεις καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι, καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ, ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. 11. Οὐ διστάσεις δοῦναι, οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ δὲ, τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης· φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθείς, μήτε ἀφαιρῶν· εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρὸν, καὶ κρινεῖς δικαίως. 12. Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις μαχομένους συνάγων· ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός.

XX.

1. Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός ἐστι σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή· ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶ τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν· εἰδωλολατρεία, θρασύτης, ὕψος δυνάμεως, ὑπόκρισις, διπλοκαρδία, μοιχεία, φόνος, ἁρπαγὴ, ὑπερηφανία, παράβασις, δόλος, κακία, αὐθαδεία, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, ἀφοβία. 2. Διῶκται τῶν ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεύδη, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ, οὐ κρίσει δικαίᾳ, χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ πονηρὸν, ὧν μακρὰν καὶ πόῤῥω πραΰτης καὶ ὑπομονή, ἀγαπῶντες μάταια, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, εὐχερεῖς ἐν καταλαλίᾳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτοὺς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καὶ καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι.

XXI.

1. Καλόν ἐστιν μαθόντα τὰ δικαιώματα κυρίου, ὅσα γέγραπται, ἐν τούτοις περιπατεῖν· ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται· ὁ ἐκεῖνα ἐκλεγόμενος μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολεῖται. Διὰ τοῦτο ἀνάστασις, διὰ τοῦτο ἀνταπόδομα. 2. Ἐρωτῶ τοὺς ὑπερέχοντας, εἴ τινά μου γνώμης ἀγαθῆς λαμβάνετε συμβουλίαν, ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν, εἰς οὓς ἐργάσησθε· τὸ καλὸν μὴ ἐγκαταλίπητε. 3. Ἔγγυς γὰρ ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ, ἔγγυς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. 4. Ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ ὑμᾶς, ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοὶ, ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί, ἄρατε ἐξ ὑμῶν πᾶσαν ὑπόκρισιν. 5. Ὁ δὲ θεὸς ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων δώῃ ὑμῖν σοφίαν, σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων

αὐτοῦ, ὑπομονήν. 6. Γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι, ἐκζητοῦντες, τί ζητεῖ ὁ κύριος ἀφ᾽ ὑμῶν, καὶ ποιεῖτε, ἵνα εὑρεθῆτε ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. 7. Ἐι δὲ τίς ἐστιν ἀγαθοῦ μνεία, μνημονεύετε μου μελετῶντες ταῦτα, ἵνα καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀγρυπνία εἴς τι ἀγαθὸν χωρήσῃ. Ἐρωτῶ ὑμᾶς, χάριν αἰτούμενος. 8. Ἕως ἔτι τὸ καλὸν σκεύός ἐστιν μεθ᾽ ὑμῶν, μὴ ἐλλείπητε μηδενὶ αὐτῶν, ἀλλὰ συνεχῶς ἐκζητεῖτε ταῦτα πᾶσαν ἐντολήν. Ἔστι γὰρ ἄξια. 9. Διὸ μᾶλλον ἐσπούδασα γρᾶψαι, ἀφ᾽ ὧν ἠδυνήθην, εἰς τὸ εὐφρᾶναι ὑμᾶς. Σώζεσθε, ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης· ὁ κύριος τῆς δόξης καὶ πάσης χάριτος μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν. Ἀμήν.

Ἐπιστολὴ Βαρνάβα.

COMMENTAR.

Erstes Kapitel.

Gruss und Einleitung. Angabe des Zwecks des Briefs. Der erfreuliche christliche Zustand der Leser ermuntert den Verfasser, auch ihnen von dem mitzutheilen, was er selbst empfangen hat.

§. 1.

Der Gruss.

χαίρετε. Diese Grussform schliesst sich noch mehr an das profan-griechische χαίρειν an, die auch bei den ersten Christen die gewöhnliche war, Apostelgeschichte XV, 23. Jacobi I, 1, und erhielt sich bei den Judenchristen auch noch später. 2 Joh. 10. 11. *Judicium Petri*, χαίρετε, in den Briefen des Ignatius. Das war auch die gewöhnliche Grussform bei den Evangelien im Leben. Matth. XXVI, 49. XXVII, 29. XXVIII, 9. Luk. I, 28. Marc. XV, 18.

Durch den Apostel Paulus kam die eigenthümlich christliche Grussformel auf: χάρις ὑμῖν κ'τ'λ', die sich auch der Apostel Petrus angeeignet hatte. Sie findet sich auch bei Clemens Rom. N. L.

υἱοὶ καὶ θυγατέρες. Volkmar fasst diess als Söhne und Töchter Gottes. Da aber θεοῦ dabei stehen müsste, so bezieht man es einfacher auf den Verfasser. Die Apostel nennen den gern ihren Sohn, der von ihnen bekehrt ist. 1 Cor. IV, 15. 17. Gal. I, 8—13. IV, 19. Philem. 10, dann überhaupt die Christen, die von ihnen unterwiesen werden. So τέκνα im 1 Joh. Aehnlich findet sich schon im A. T. בָּנִים, 1 Kön. XX, 35. 2 Kön. II, 3. IV, 38. Und so werden beim Eingange des *Judicium Petri* (*Duae viae*) die Apostel ihre Leser so anredend eingeführt: χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Aus vielen Stellen unsers Briefs geht hervor, dass sein Verfasser, offenbar ein ältrer Mann, den Lesern gegenüber eine bedeutende Stellung einnahm, gerade in solchen Stellen zumal, in denen er seine Stellung als Lehrer nicht wollte geltend machen. I, 8. IV, 6.

ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. Statt ἡμᾶς des א und Lat. geben Usser und Muralt nach dem *lat. cod. Petropolitanus:* vos. Diese Variante kommt in unserm Briefe oft vor.

Nach *κυρίου* liest Hilg. nach dem Lat. (*Domini nostri*) noch *ἡμῶν*, was aber im א fehlt, und zudem bei der folgenden Nebenbestimmung von *κυρίου* tautologisch wäre. Auch Volk. lässt es weg. Ferner hat Hilg. ebenfalls nach dem Lateiner nach *ἡμῶν* noch *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was im א fehlt.

Die Worte von *ἐν* bis *ἡμᾶς* können entweder mit *χαίρετε* oder mit *υἱοὶ* etc. verbunden werden. In letztrem Falle folgte *ἐν εἰρήνῃ*, das auf jeden Fall mit *χαίρετε* zu verbinden ist, doch gar zu verlassen hinten nach. Daher verbinde ich mit *χαίρετε*, und bilden dann diese Worte eine Parallelbestimmung mit *ἐν εἰρήνῃ*. So Hilgenf., Hef, Dr. Dagegen interpungiren Menardus und Volkm. nach der andern Art. Die Worte aber als Nebenbestimmung des Grusses sind natürlicher und gewöhnlicher denn als Nebenbestimmung von *υἱοὶ* etc.

ἐν εἰρήνῃ als Nebenbestimmung des Grusses, בְּשָׁלוֹם, vgl. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.* 2 Joh. 3. 1 Petr. I, 2.

§. 2.

Freude des Verfassers über die christlichen Geistesgaben der Leser.

Es ist noch ganz nach der Art apostolischer Briefe, mit der Freude zu beginnen, die überhaupt bei allem Ernste der Warnung im ganzen Briefe vorherrscht.

μεγάλων μὲν ὄντων καὶ πλουσίων. Dem *μὲν* entspricht kein *δὲ*. Aber der Sache nach folgt der Gegensatz §. 5. Zu dem, was den Verfasser an den Lesern freut, soll auch noch etwas von ihm hinzukommen. Ist jenes gross und reich, so soll dieser Reichthum noch vermehrt werden. §. 7.

τῶν τοῦ θεοῦ δικαιωμάτων εἰς ὑμᾶς. Lat. *Dei aequitate* (lies *aequitatum.* Voss. Hilg.) *abundantiam sciens esse in vobis.* Menardus erklärte *aequitas,* wie der Lat. *δικαίωμα* immer übersetzt, durch *gratia,* Gunst, etwa wie man bei Plautus *Deum virtute* durch *beneficio* erklärt. Allein auch da bezeichnet *virtus* die Kraft. Und so erklärten die Erklärer hier den Plural durch edle Eigenschaften, *virtutes, recte facta, rectitudines.* So übersetzt der Lat. §. 3. XIV. 7. *δικαιοσύνη* durch *aequitas,* und IV, 1. V, 2. X, 4, 8. *ἀνομία* durch *iniquitas.* Bekanntlich heisst *δικαίωμα* gewöhnlich Rechtsame, und so ist es auch in den meisten Stellen unsers Briefs und im N. T. zu nehmen als *statutum, justitiae praeceptum*, synonym mit *ἐντολή*. Hier aber muss es nach dem Zusammenhang eine lobenswerthe Eigenschaft der Leser bezeichnen, über die sich der Verfasser freut, und die als ein *χάρισμα* von Gott kommt. Es ist also das Wort hier ganz gebraucht wie Apoc. XIX, 8, wo die *δικαιώματα τῶν ἁγίων*, die gerechten Handlungen, die Tugenden der Heiligen sind. Vgl. Apoc. XV, 4. Röm. V, 18 mit dem Gegensatze *παράπτωμα.* Das *δικαίωμα Χριστοῦ* ist seine Gerechtigkeit. Vgl. Tittmann neutestament-

liche Synonymik S. 325. Diese *δικαιώματα* der Christen sind II, 1. 2 speciell genannt.

εἰς ὑμᾶς, es sind Tugenden Gottes, die sich an Euch erwiesen haben.

ὑπερευφραίνομαι. So א, Lat. *exhilaror*. Volk. will bloss *εὐφραίνομαι* lesen, wie VII, 1. Allein wie neben *εὐχαριστέω*, VII, 1, auch *ὑπερευχαριστέω*, V, 3, gesagt wird, so ist hier die Lesart des א um so eher beizubehalten, wie auch Hilg. thut, als unser Verfasser überhaupt dergleichen *Decomposita* liebt, vgl. V, 8. *ὑπεραγαπάω* *).

ὑπέρ τι. So א, Volkm. Dagegen emendirt Hilg. *ὑπερλίαν*, und beruft sich auf des Lateiners *abundantiam*. Allein dieses Wort gehört zum vorigen Satze. Der Lateiner giebt nach seiner abkürzenden Art beide Parallelausdrücke bloss durch *supra modum*. Allerdings scheint *ὑπέρ τι* ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Es kann aber bei der Vorliebe unsers Verfassers für hyperbolische Ausdrücke nicht auffallen, und bietet für die Erklärung keine Schwierigkeit. Es kann nichts anderes heissen als: über irgend etwas, d. h. über alles, *plus quam de aliqua re*. Volk. Es ist noch stärker als das gewöhnliche *καὶ καθ' ὑπερβολὴν* hier und bei Paulus, der übrigens den Ausdruck auch erweitert 2 Cor. IV, 17. *καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν*. Aus unserm Briefe vgl. noch *ὑπὲρ τὴν ψυχήν*. I, 4. IV, 6. XIX, 5. *ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν*. V, 9. Vgl. *ὑπό τι*, auf einen gewissen Grad (bis), *quodammodo*. Vig. 672. a. Bernhardy Syntax 267. Matthiä §. 593. Schon bei Plato.

ἐπὶ τοῖς μακαρίοις. Denke dabei an die Makarismen Matth. V.

ἔνδοξος, *praeclarus*, herrlich. Eph. V, 27.

πνεύματα, die Gaben des heil. Geistes, und zugleich die mit ihnen beschenkten Personen. §. 5. 1 Joh. IV, 1. 2. 3. 1 Cor. XII, 10. XIV, 32. Apoc. XXII, 6. Aehnlich ist es in dieser Beziehung mit *ingenia*, z. B. bei Cic. Arch. III, 5, und bei Sueton.

οὕτως τὴν ἔμφυτον χάριν. Lat. *naturalem gratiam*. Besser IX, 9 *profundius posuit in nobis*. *Ἔμφυτος*, wörtlich: eingepflanzt, heisst bei den Alten allerdings gewöhnlich angeboren. *Raphelius annot. ad N. T.* 694 *ex Polybio et Ariano*. Theile zu Jacobus p. 69 f. So auch Sapientia XII, 10. So nimmt es hier Schenkel (Theol. Studien, 1837. S. 678) als *gratia naturalis* und denkt dabei an die Bestimmung der altprotestantischen Dogmatiker, nach der das Ebenbild Gottes der Natur des Menschen angehört (*naturalis*) im Gegensatz zu dem *supernaturale donum* der Katholiken. Vgl. auch Weizsäcker, Programm, S. 44. 1. S. 45. 1.

Allein nach dem Zusammenhange, und nach der christlichen Lehranalogie ist hier nicht die Rede von den natürlichen Gnadengaben, sondern von den durch das Evangelium eingepflanzten (*ἔμφυτον*). So Jac. I, 21. Darum heisst es §. 3. *ἐκκεχυμένον*, und hier *εἰλήφατε*. So Gal. III, 2. Röm. V, 5. VIII, 15. Joh. III, 34. 1 Joh. III, 24. Darum heisst es ja hier eine Gnadengabe des Geistes, *τῆς δωρεᾶς*

---

*) Sie sind aber überhaupt den Griechen, besonders den späteren beliebt. Viger 668.

πνευματικῆς χάρις. Sehr erläuternd ist IX, 9. ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν. So steht ἔμφυτος Ignat. Ephes. XVII, *F. ed. maj.* διὰ τί ἔμφυτον τὸ περὶ θεοῦ παρὰ Χριστοῦ λαβόντες κριτήριον etc. Justinus Mart. Apol. II, 13. οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. cfr. 8. Dem Hannibal war sein Hass gegen die Römer von seinem Vater eingepflanzt, ἔμφυτον. Polyb. bei Raphelius l. c. u. derselbe Anot. ex Herodoto. p. 648. So wird im N. T. φυτεύω von der Kraft des Evang. gebraucht. So ἐμφύω Joseph Ap. II, 16. 24. Euseb. H. E. II, 25, 4. Andere Beispiele bei Theile p. 70 f. Vgl. auch παραφυάδιος. IV, 4. daneben gepflanzt, eingepfropft. *Epist. ad Diog.* 7. τὸν Λόγον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε.

Nach IX, 9 lese ich τὴν ἔμφυτον statt τὸ, wie ℵ giebt, und Volkmar aufnimmt. Man könnte zwar ἔμφυτον substantivisch fassen, und χάριν· als Apposition dazu: So habt Ihr das Eingepflanzte, die Gnade der Gabe des Geistes erhalten. So Volkm. Allein einmal ist der Ausdruck nicht einfach, das Subst. τὸ ἔμφυτον nicht üblich, — und dann spricht für unsern Text das lat. *naturalem gratiam.**)

Damit fällt auch die Textesemendation Volkmars οὗ τὸ für die Lesart ου το des ℵ. Der Lateiner giebt *quod sic.* Er wird οὕτως gelesen haben, wie Hilg. annimmt, oder ὅτι οὕτως; ersteres ist einfacher. Der Satz beginnt mit οὕτως wie §. 3.

τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς. So ℵ. Es fehlt im Lat. Es mochte ihm überflüssig scheinen. Uebrigens über πνευματικὸς vgl. IV, 11.

χάρις steht objektiv für das was die Gnade giebt, also wie χάρισμα. Ueber εἰλήφατε vgl. oben bei ἔμφυτον.

§. 3.

Die Freude wird durch die Hoffnung auf ihr bleibendes Heil vermehrt, da der Briefsteller die Fülle des Geistes bei den Lesern aus eigener Anschauung kennen lernte.

διὸ καὶ μᾶλλον. Lat.: *propter quod plurimum.* Allein der Comparativ zeigt an, dass die im Vorigen ausgesprochene Freude durch einen neuen Umstand vermehrt sei. Καὶ bestärkt den Comparativ wie ἔτι, *etiam*, mit welchem letzteren καὶ überhaupt verwandt ist.

---

*) Der Abschreiber setzte τὸ statt τὴν, weil ihm letzteres neben ἔμφυτον auffiel. Denn in der spätern Zeit werden die *Adjectiva composita* zweier Endungen immer seltener. Hilg. setzt gar keinen Artikel, was aber die äussern und innern Gründe gegen sich hat, und die Analogie von IX, 9. Demosthenes sagt ἔμφυτον ἐπιθυμίαν, Polyb. ἀλαζονείαν, πλεονεξίαν, ἀδικίαν. Raphelius l. c.

συγχαίρω ἐμαυτῷ. Lat.: *gratulor mihi.* Bei den ältern Griechen heisst *συγχαίρω* bloss: Sich mitfreuen. So steht es mit einem Dativ einer andern Person, Luk. I, 58. XV, 6. 9. Phil. II, 17. 18. oder, wenn es absolut gebraucht ist, so versteht sich der Dativ aus dem Zusammenhang ganz ungezwungen. 1 Cor. XII, 26. Was soll aber das heissen: Ich freue mich mit mir selber? Man könnte nun *ἐμαυτῷ* mit *ἐλπίζων* verbinden: Indem ich für mich hoffe. Diese Verbindung ist aber nicht üblich. Am einfachsten folgt man dem Lateiner: *gratulor mihi.* Die Begriffe Mitfreuen und Glückwünschen (*gratulari*) fallen ohnedem nahe zusammen, wie man namentlich aus jenen Stellen des Lukas sieht. Seit Polyb ist für *συγχαίρω τινι* die Bedeutung *alicui gratulor* aufgekommen. Vgl. Schweighäuser, *Lexic. Polybianum*, p. 575. So ist es ganz klar gebraucht 3 Makk. I, 8.

ἐλπίζων σωθῆναι. Lat. *sperans liberari.* Es konnte auffallen, dass unser Verfasser die Hoffnung auf sein Heil von dem Seelenzustand andrer abhängig macht. Daher findet Ewald (Israel VII, 138) keinen Sinn in *liberari*, und hält es für verdorben aus *lucrari*, welche Conjektur nun allerdings durch den Sinaiticus unmöglich wird. Hefele erklärt: Ich habe freudige Todeshoffnung, *gratulor mihi et lubens moriar*, — und beruft sich auf Röm. VII, 24. Dort ist aber von der Befreiung von dem Leibe des Todes die Rede. Wieder andere wie Rhode meinten, der Verfasser hoffe aus einer Gefangenschaft befreit zu werden. Allein über eine solche ist im ganzen Briefe durchaus nichts angedeutet. Und eine solche Hoffnung konnte sich nicht auf den Zustand der Leser gründen. Ich hatte eine Zeit lang die Ansicht durch Conjektur *ὑμᾶς* in den Text aufzunehmen. Allein dieses Verfahren wäre doch den zwei einzigen Zeugen gegenüber zu gewaltsam. So meint es im Grunde auch Dressel: *sperans fore ut periculis imminentibus expediamini*, nur dass das Heil hier das ewige ist.

Wir müssen also den Text nehmen wie er ist, und ihn aus dem Zusammenhange und der Analogie andrer Stellen im Briefe erklären. Der Verfasser hofft aus dem geförderten Zustande der Leser für sein eigenes Heil (*σωθῆναι*). Das Heil hat nun allerdings der Christ schon hier erhalten, durch den Glauben. V, 10. XIV, 8. Aber das Heil bezieht sich auch auf das Jenseits, und ist überhaupt Gegenstand der Hoffnung für die Zukunft: II, 10. *ἀκριβεύεσθαι ὀφείλομεν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.* IV, 1. *δεῖ ἡμᾶς ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν.* VIII, 6. *ἡμέραι . . . ἐν αἷς ἡμεῖς σωθησόμεθα.* XII, 3. *οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν.* XVI, 10. *ὁ ποθῶν σωθῆναι.* XVII, 1. *ἐλπίζει μου ὁ νοῦς καὶ ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελοιπέναι τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν.* XXI, 6. *ποιεῖτε ἵνα εὑρεθῆτε (σώθῆτε).*

Wenn nun ein Heil auch noch in der Zukunft zu hoffen ist, — wenn daher ebenso Gefahr ist dasselbe zu verlieren, und deswegen Ermahnung nothwendig ist, —

wenn Lehrer und christliche Brüder anderen zur Erlangung desselben förderlich sein können, —

so liegt ebenfalls der Gedanke nahe, dass ein Lehrer durch den erbaulichen Zustand der Gemeinden sich in seinem Heile gefördert, seine Hoffnung gestärkt sehen kann.

Dieser Gedanke den Lesern gegenüber ist allerdings etwas stark und überschwenglich, ist aber ganz der sonstigen Ueberschwenglichkeit unsers Verfassers angemessen (vgl. ὑπὲρ).

ὅτι ἀληθῶς βλέπω. Lat.: *quia vere video*, wirklich, in der That.

ἐν ὑμῖν ἐκκεχύμενον. Ein gewöhnlicher Ausdruck von der Ausgiessung des heiligen Geistes und seiner Gaben. AG. II, 17. 33. X, 45. Clemens Rom. I, 2, c. 46. namentlich auch von der Liebe. Röm. V, 5.

ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα. Lat.: *ab honesto fonte Dei.* Auch sonst wird von unserm Uebersetzer πλούσιος durch *honestus* übersetzt. *Honestus quandoque locupletem et in aliqua dignitate positum significat, atque humili et egeno opponitur, ut testatur Asconius in Verr. III. Ulp. in l.* 52. §. 15. *de furto. Cum Titio honesto viro pecuniam credere vellem, subjecisti alium Titium egenum.* Vgl. *Calvini lexic. jurid.*

τὸ πλούσιον ist dasselbe wie ὁ πλοῦτος, und findet sich so subst. im N. T. von dem Reichthum der göttlichen Gnadenfülle. Vgl. auch in diesem Sinne πλουτέω, πλουτίζω, πλουσίως, und bei Philo ἀφθονία und ἄφθονος von Gott im Gegensatz von dem heidnischen φθόνος der Götter.

Fons des Latiners rührt, wie Volkmar richtig bemerkt, daher, dass der Uebersetzer in seinem Codex πηγῆς statt ἀγάπης las, von welchem letztren Worte manche Buchstaben verblichen waren. Es führt aber diess auf die Benutzung eines alten Codex.

τῆς ἀγάπης κυρίου, die göttliche Liebe hat diesen Geist über Euch ausgegossen.

ἐφ' ὑμᾶς lässt der Lat. als überflüssig weg.

οὕτως με ἐξέπληξεν ἐπὶ ὑμῶν. ἐπὶ ὑμῶν, während gerade vorher ἐφ' ὑμᾶς geschrieben wurde. So variren auch die ältern Handschriften des N. T. bei ἐπὶ und desgl. in Anwendung oder Vernachlässigung des Apostrophs. Winer §. 5. 1.

ἐκπλήσσω im guten Sinne bei XVI, 10, in Erstaunen setzen, im bösen VII, 10.

ἐπὶ ὑμῶν, coram vobis.

ἡ ἐπιποθήτη ὄψις ὑμῶν. *ἐπιπόθητος, desideratus, exspectatus,* ist Phil. IV, 1 neben und wie ἀγαπητὸς gebraucht. Vgl. auch ποθητὸς bei Justin. M. Dial. cum Tryph. c. 57. p. 280.

Die Form *ἐπιποθήτη* hat Volkmar mit Recht in den Text aufgenommen. Sie ist die des א, des einzigen Zeugen hier. Die spätere Gräcität zieht überhaupt nach ihrem uniformirenden Charakter eher die Form mit drei Endungen vor, auch bei Compositis. Winer §. 11. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft. S. 424. Dagegen liest Hilg. nach Mauritius Schmidt ἐπιπόθητος, allerdings regelrechter obschon schon bei den alten Griechen die codd. zwischen den Adj.

zweier und dreier Endungen schwanken. Vgl. Buttmann, Gramm. §. 60. 4. 6. 1. besonders in den Zusätzen dazu, II, 407 f. Ed. von 1825. Lobeck Phryn. p. 106.

ὄψις ὑμῶν, der Augenschein, die äussere persönliche Erscheinung, Joh. VII, 24. Apoc. I, 16, und öfters bei den 70. Der Verfasser meint die persönliche Gegenwart, nach welcher er mit den Lesern früher von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte. Vgl. vorher: ἐπὶ ὑμῶν, nachher: ἐν ὑμῖν λαλήσας.

πεπεισμένος οὖν τοῦτο. τοῦτο wird durch das nächstfolgende ὅτι seinem Inhalte nach näher bestimmt. So §. 5. Winer §. 23. 5. Ohnehin wird πέπεισμαι ausser mit dem Acc. cum Inf. auch noch mit ὅτι construirt. Röm. VIII, 38.

Was die *Interpunction* betrifft, so haben schon früher vor diesen Worten, d. h. vor *quum* (*cum*) Menardus und Vossius einen Punkt gesetzt; Spätere bis auf Hefele und Dressel ein blosses Komma, so dass sie diesen Satz als Nebenbestimmung mit dem vorigen eng verbanden. Durch das οὖν des ℵ wird aber frisch ausgeholt, daher Volkmar und Hilg. hier mit Recht einen neuen Satz beginnen, ersterer sogar einen neuen kleinern Abschnitt.

καὶ συνιδὼν ἐμαυτῷ. So ℵ. Dagegen Volkmar und Hilg. nach der zweiten Correktur von ℵ συνειδὼς. Man kann beides sagen, über συνιδὼν vgl. AG. XII, 12. XIV, 6. 1 Makk. IV, 21. 2 Makk. IV, 4. XIV, 26. XV, 21. über συνειδὼς, AG. V, 2. 1 Cor. IV, 4. 3 Makk. II, 8. Bei den Alten ist allerdings nur das Letztre gebräuchlich. Mit ἐμαυτῷ, ich bin mir bewusst. 1 Cor. IV, 4. Hiob XXVII, 6, und bei den Griechen ganz gewöhnlich. Viger 340. Der Lateiner übersetzt: *plenus sciam.* Man hielt diess früher für Uebersetzung von πλήρης, oder πληροφορηθεὶς nach Röm. IV, 21. Hebr. VI, 11. X, 22. Allein πλήρης wird nicht so in unserm Briefe gebraucht, vgl. II, 5. XVI, 7. und πληροφορεὶς wird von der Zuversicht des Glaubens gesagt, während hier von dem Wissen von etwas Erfahrenem die Rede ist. Allein bei den Lateinern heisst *plenus, plene,* schon in der klassischen Zeit: vollständig, gänzlich. Es ist daher auch nicht nöthig mit *Vossius plenius* zu conjekturiren.

ὅτι ἐν ὑμῖν λαλήσας. Lat.: *quia dum ad vos alloquor.* *quia* nach *sciam* steht so gut wie ὅτι nach der spätern Latinität statt des Acc. cum Inf. V, 4. II, 9. III, 6. IV, 6. IX, 8.

ἐν ὑμῖν, unter Euch, bei Euch.

λαλήσας, nicht gut *alloquor*, sondern *allocutus*, als ich bei Euch redete. Er ist ja nicht mehr bei ihnen, daher die Aoriste ἐξέπληξεν, συνώδευσεν. λαλεῖν vom Predigen der Lehrer X, 11. 12. XI, 11. und oft im N. T.

πολλά verbindet der Lateiner mit dem Folgenden: *multa mihi bona successerunt in via aequitatis Domini*, und lässt ἐπίσταμαι ὅτι weg. Volkmar ist allerdings der Ansicht, er habe συνειδὼς und ἐπίσταμαι verbunden. Allein sie sind ja durch ὅτι getrennt, durch welches das letztre vom erstern abhängig würde. Zudem heissen beide das Gleiche, der Lateiner übersetzt nur eins von beiden, ἐπίσταμαι

verstärkt weder das Vorige, noch bestimmt es dasselbe näher. Auch das doppelte ὅτι fällt auf. Der Lateiner hat offenbar ἐπίσταμαι ὅτι nicht gelesen. Es ist ein Glossem von συνιδὼν ἐμαυτῷ, und so in den Sinaiticus gekommen. πολλά gehört also zu συνώδευσεν. Dass er *bona* dazusetzt, dazu ist er durch die Bedeutung dieses Verbums berechtigt; πολλὰ steht adverbial, vielfach, mannigfaltig, wie es sowohl bei den ältern Griechen als im N. T. nicht selten gebraucht ist.

Die Anakoluthie zwischen λαλήσας und ἐμοὶ kann nicht auffallen. Eine solche wie hier findet sich manche bei Klassikern und im N. T. Winer Gramm. §. 63. 1.

ἐμοὶ συνώδευσεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης κύριος. Der Lateiner übersetzte dem Sinne nach, wie wir eben bei πολλὰ gesehen haben. Συνοδεύω τινί, mit einem reisen: Herodian IV, 7. 11. AG. IX, 7. Daher συνοδία, die Reisegesellschaft. Vgl. auch XIX, 1. ὁδὸν ὁδεύω. Sap. VI, 23 ist συνοδεύω dem παροδεύω entgegengesetzt, dem Abweichen vom rechten Wege. Vgl. *Ignat. ad Eph.* 9. *ad Rom.* 9, und μεθοδεύω, *ad Polyc.* 7. Unter IV, 2 steht so συντρέχω. Der seltene Ausdruck: Gott ging mit mir, — ist offenbar gewählt in Beziehung auf ἐν ὁδῷ.

ὁδὸς δικαιοσύνης. Lat.: *in via aequitatis Domini.* Er bezieht es also nach §. 3 auf die δικαιώματα τοῦ θεοῦ, die er ebenfalls durch *aequitates* wieder giebt. Der Weg der Gerechtigkeit ist unserm Verfasser der Weg der innern Tugend, die durch die christliche Tugend einem zukommt, nicht durch das Halten des Ritualgesetzes. Vgl. auch V, 4.

Ueber die beiden Wege vgl. c. XIX, XX.

Menardus erklärt zu enge durch *justificatio.*

§. 4.

Der Glaube, die Liebe und die Hoffnung der Leser hat des Verfassers grosse Liebe zu ihnen geweckt.

Im Allgemeinen vgl. 1 Cor. XIII, 13.

καὶ πάντως. Lat.: *fors.* Dafür hat man *forsitan* oder *forsan* conjekturirt (Muralt, Menardus), was aber nicht nöthig ist, da *fors* auch als Adverb. kann gebraucht werden. Men. fand nun in diesem Ausdruck eine Kundgebung der Bescheidenheit unsers Verfassers. Das ist aber, wie Clericus bemerkt, gesucht, und namentlich bei einer solchen Versicherung. Unser Verfasser ist in solchen Ausdrücken eher überschwenglich als gesucht, so namentlich hier. Seit Vossius setzten Andere daher *fratres* in den Text, da abgekürzt *frs* geschrieben gewesen sei. So steht allerdings in der Anrede ἀδελφοί, II, 2. III, 6. IV, 14. V, 5. VI, 15. während sonst die Leser mit τέκνα angeredet werden, IX, 7. XV, 4. XX, 2. XXI, 9. cfr. VII, 1. oder υἱοὶ καὶ θυγατέρες. Volkmar nahm dagegen *fors* im Sinne von πως, auf irgend eine Art. Seitdem die Lesart des Sin. gekannt ist, kann

kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten, dass nicht *prorsus* die Lesart des Lat. sei, und derselbe also nicht anders las denn א. Der Anfang und das Ende von *prorsus* konnte bei dem alten Codex leicht verblichen sein, und das erste *r* leicht einem *t* geglichen haben. Auf diese Vermuthung waren Hilg. und ich unabhängig von einander gekommen.

ἀναγκάζομαι κἀγώ. Lat.: *et ego cogito.* Man muss auf jeden Fall mit Hilg. *cogor* lesen.

Bei κἀγὼ urgirt Volkm. καὶ: *sicuti alii doctores qui vos cognoverunt,* und verweist auf Röm. I, 8 f. Er meint, der Verfasser konnte wohl diesen Brief an die Gemeinde in Rom geschrieben haben, welche dieses antijüdischen Briefes bedurft habe. Allein der Ausdruck ist zu allgemein um einen solchen Schluss zu gestatten, und dann scheint mir κἀγὼ eher den Gegensatz zu den Lesern anzudeuten: Eure Liebe hat *auch* die meinige mir abgenöthigt.

εἰς τοῦτο, ἀγαπᾶν ὑμᾶς. So א, Volkm. εἰς τὸ, Lat. und Hilg. Wie mit ὅτι (§. 3), so kann mit dem blossen Inf. τοῦτο näher bestimmt werden. 1 Cor. VII, 37. u. a. m. Winer §. 23. 5.

ὑπὲρ τὴν ψυχήν μου, vgl. ὑπὲρ τὶ. §. 2. Wie hier IV, 6. XIX, 5. Vgl. Matth. X, 37. φιλεῖν ὑπὲρ ἐμὲ. Die Griechen würden sagen φιλεῖν μᾶλλον ἤ. Auch nach compar. adj. steht so ὑπὲρ. Luk. XVI, 8. Noch häufiger ist bei den Hellenisten παρὰ XI, 9. Ueber die *Sache* vgl. noch ὡς κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ. XIX, 9.

ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν. So א, Volkm. Bloss ὑμῖν ohne ἐν. Hilg. So steht ἐν bei ἐγκατοικέω. 2 Petr. II, 8.

Der Lat. hat *habitat in illo,* was Hefele und Dr. neutral nehmen (darin, in solcher Liebe), Schnitzer bezog es auf den Geist, *infusum Spiritum,* Rhode: *in Domino,* Volkmar emendirte *in illis.* Es ist bei dem Lateiner ein Fehler anzunehmen.

ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ. א Volkm. ἐν ἐλπίδι. Hilg. Der blosse Dat. steht wie Röm. VIII, 24. mit ἐν unten IV, 8.

Der Lat. übersetzt frei, aber getreu: *et spes vitae illius.*

Ueber die Sache vgl. 1 Cor. XIII, 13. Die Hoffnung bezieht sich auf die Zukunft natürlich, vgl. ἐλπίζων. §. 3, namentlich auf das Jenseits.

αὐτοῦ bezieht sich auf κύριος. Wenn diess Wort auch etwas weiter entfernt ist, so schwebt es doch dem Verfasser vor der Seele, wie es ja oft so gebraucht wird, wenn es sich auf gar kein Wort im Vorigen bezieht. Winer §. 22, 3. 4.

Künstlich erklären dagegen Menardus u. Hefele αὐτοῦ als *aeternae.*

§. 5.

Was der Verfasser den Lesern von dem mittheilt, was er selbst empfangen hat, damit sie vollkommene Erkenntniss erhalten, rechnet er sich selbst zum Gewinn an.

λογισάμενος οὖν τοῦτο ὅτι. τοῦτο ὅτι gehören so zusammen, dass ὅτι den Inhalt zu τοῦτο angiebt, und mit dem nächsten ὅτι wieder aufgegriffen wird, weil ein etwas längerer Zwischensatz eingetreten. Der Lat. giebt *quasi,* was Cot. und Hilg. einfach in *quia si* emendiren besser als Dressel und Volkm.: *hoc quodsi.*

ἐὰν μελήσῃ μοι περὶ ὑμῶν τοῦ. Lat.: *si curae mihi fuerit.* Cod. Pet. bei Muralt: *cura.* Allein auch XI, 1 steht *curae.* Sonst vgl. noch über die Construktion 1 Cor. IX, 9.

μέρος τι μεταδοῦναι, Lat. frei: *ut vobiscum partiar. Clem. Al. Str.* II, 6: μεταδοῦναι ἀφ' οὗ ἔλαβον μέρους τις bei *Subst. abstract.* mildert wie *quidam.* Winer §. 25. 2. Irgend einen Theil, d. h. wenn auch einen noch so kleinen. Darum setzt er noch hinzu: ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν.

ἀφ' οὗ ἔλαβον, nach gewöhnlicher Attraktion. Lat.: *ex eo quod accepi.* IV, 9. ἀφ ὧν ἔχομεν. XXI, 9. ἀφ' ὧν ἠδυνήθην.

ὅτι ἔσται μοι . . . εἰς μισθόν. Lat.: *futurum mihi hoc in mercede.* Ἐις umschreibt wie in den modernen Sprachen das Prädicat. Vgl. XII, 6. οὐκ ἔσται εἰς θεόν. Vgl. XI, 8. XIV, 4. 8. AG. XIII, 22. Test. Levi. VIII, p. 565. γίνου εἰς ἱερέα: *Assumtio Mosis* 6: *in sacerdotes vocabuntur.* 1 Petr. I, 7. εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον· κ. τ λ. II, 7. 14. Andre Beispiele aus dem N. T. s. bei Winer §. 29. 2. N. 1. §. 32, 4. b.

τοιούτοις πνεύμασι ὑπηρετήσαντι. Lat.: *talibus spiritus servientes,* was Hefele und Hilg. richtig in *talibus spiritibus servienti* emendirt haben. Die früheren Emendationen sind alle zu künstlich.

πνεύματα, wie oben §. 2.

ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν. So א u. Clem. Al. nur dass letzter πέμψαι giebt. Lat.: *adpropiavi.* Den Schreibfehler haben schon Clericus, Hefele, Dr. in *adproperavi* emendirt, was Hilg. auch in den Text aufnahm. Alte Glossen erklären σπουδάζω durch *festino, propero.* In den Stellen 2 Tim. IV, 9. 21. Tit. III, 12 giebt die *Vulg. festinare* für σπουδάζειν. Unten IV, 9, wo σπουδάζω wie hier steht, übergeht es der Lateiner.

κατὰ μικρὸν. Lat. *pauca vobis mittere.* Eigentlich entspricht es wie κατ' ὀλίγον dem *paucis,* im Kurzen, ἐν ὀλίγῳ, wie es Eph. III, 3 heisst. Πέμπειν steht absolut ohne Objekt wie γράφειν ἐσπούδασα, XIX, 19. ἐσπούδασα γράψαι.

ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν. Lat.: *ut fidem consummatam habeatis et scientiam.* Er braucht aber desswegen nicht καὶ gelesen zu haben. Das *et* ist durch μετὰ motivirt.

Sache: Im Vorhergehenden war unser Verfasser neben der Liebe und der Hoffnung der Leser ganz besonders durch ihren Glauben erfreut. Jetzt will er von dem Seinigen auch noch die vollkommene Erkenntniss beifügen.

τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν. So א; Clemens Al. l. c. καὶ τὴν γνῶσιν, was allerdings sehr gefällig, aber nicht nothwendig ist. Auf die γνῶσις legt unser Verfasser durchweg einen grossen Nachdruck (vgl. Index). Er versteht darunter die höhere Erkenntniss, die sich besonders in der allegorischen Auslegung des A. T. kund giebt. Ueberhaupt aber ist bei unserm Verfasser sowohl der Sache als dem Sprachgebrauch nach ein Anfang zu der bald eintretenden Gnosis im Gnostizismus gegeben. Vgl. Hefele, Barnabas, S. 83. Neanders Kirchengeschichte I, 2. S. 628. (oder I, 415). F. Chr. Baur, die christl. Gnosis. S. 83 f., bes. 87. 96. Weizsäcker, Programm. S. 44. vgl. 31.*)

τέλειος. Diese höhere und tiefere Erkenntniss ist erst die vollkommene. XIII, 7. Ueber das Betonen der τελείωσις besonders in Beziehung auf die Erkenntniss vgl. aus dem N. T. 1 Cor. II, 6. III, 1. XIV, 20. Eph. IV, 13. Hebr. V, 14.

§. 6.

Leben, Glaube und Hoffnung sind unser Anfang und Ende, die Gerechtigkeit des Gerichts ist der Anfang, das Ende die werkthätige, freudige Liebe.

Die beiden Theile des Paragraphen hängen so mit einander zusammen, dass, während Leben, Glaube und Hoffnung zugleich Anfang und Ende sind, dagegen der blosse Anfang in der Gerechtigkeit des Gerichts erscheint, — das Ende in der freudigen Werkthätigkeit der Liebe.

τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου, Lat.: *tres sunt ergo constitutiones Domini.*

οὖν folgert zugleich und schreitet weiter fort.**)

In den *constitutiones* vermuthete schon die alte Oxforderedition δόγματα, da auch sonst dieses Wort von unserm Lateiner so übersetzt wird. Andre (Hefele) vermutheten διαταγαὶ, oder (Dr) διατάξεις, oder (Hilg.) δικαιώματα. Das würde alles passen. *Constitutiones* sind

---

*) Wie aber hier Wort und Sache γνῶσις im guten katholischen Sinn gebraucht wird, so auch noch später, nachdem die Gnostiker bereits als Häretiker eine falsche Gnosis zur Reife gebracht hatten, bei Clemens Al., der Stromm. VII,. 7. p. 860, 46, das Leben des wahrhaft christlichen Gnostikers schildert, der in der Anschauung lebt, und dessen Opfer Gebet und Lobgesang und das Lesen der heiligen Schrift ist. Uebrigens erhebt bereits ähnlich die γνῶσις Clemens Rom. I, 36. 41.

**) Er geht näher auf die Haupterfordernisse des Christen ein, da ihm ja schon von Anfang an der Gegensatz des alttestamentlichen Gesetzes vor der Seele schwebt.

schon bei Cicero, Verordnungen; — bekannt sind die *constitutiones apostolicae*, die den griechischen Titel führen *διαταγαί*, und auch citirt werden als *διατάξεις*, *διατάγαι*, *διδαχαί*, *διατάγματα τ′ α′*; 4 Esra vis. I, c. III, 33, und vis. III, c. VII, 11 ist von den *constitutiones Dei* in demselben Sinne wie hier die Rede; dann bei den Juristen die Verordnungen, Anordnungen, kaiserliche Ordonnanzen. Seit Alexander Severus wurden sie durch den geheimen Rath (Consistorium) der Kaiser gegeben, und unter Justinian als *Constitutiones Principum* gesammelt. Ueber die Literatur vgl. Graesse Litt. I, 2. 1319. II, 1. 2. 577. Auch spätere Concilienbeschlüsse erhielten den Namen *Constitutiones*.

Unser Verfasser bedient sich aber für höhere Lehren gern wie Philo des Wortes *δόγματα*, welches in der philosophischen Sprache eigentlich *placita, decreta, praecepta* sind. So IX, 7. *τριῶν γραμμάτων δόγματα*. X, I. *τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα*. X, 9. *τρία δόγματα οὕτως ἐν πνεύματι ἐλάλησεν*. 10. *τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν*. Mithin ist die Erklärung des Wortes von Hilg. bei IX, 7 durch Lehrgehalt, höhere Wahrheit (Apost. Väter S. 23) ganz richtig. Er beruft sich dabei auf die philonischen Stellen *de mundi opif.* P. 5. legg. alleg. I, 65. III, 87. 126. 133. II, 84. III, 170 nach Mangey. Diesen sind noch beizufügen *de mundi opif.* §. 2. 56. 61. wo es gleichbedeutend mit *εἴδη* (i. q. *ἰδέαι*) steht, *de vita contempl.* Par. 893. 894. Das Wort entspricht aber auch dem lat. *constitutiones* darin, dass es eine Verordnung, Befehl bezeichnet, wie unter andern auch im N. T. Ein göttlicher Lehrsatz ist ein Befehl.

Nicht zufällig wird es sein, dass in allen fünf Stellen die *Dreizahl* betont ist. Auf die Dreieinigkeit aber kann keine Rücksicht genommen sein, da diese in unserm Briefe nirgends angedeutet ist, im Gegentheil so sehr zurücktritt, dass nach V, 5. VI, 12 eher anzunehmen ist, dass dieser Begriff unserm Verfasser unbekannt gewesen sei, d. h. als Begriff. Auch VIII, 4 legt er einen Nachdruck auf die Dreizahl, ohne dass er selbst irgendwo andeutet warum. Indessen hebt ebenfalls Schiller die Dreizahl hervor in den inhaltsschweren Worten des Glaubens, und in den bedeutungsschweren des Wahns.

ζωή, πίστις, ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν. So ℵ und Volkmar. Dagegen der Lat.: *vitae spes, initium et consummatio,* und ihm nach Hilg. *ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος*. Er bezieht *ἐλπὶς* auf die Vergangenheit, *ἀρχὴ* auf die Gegenwart, *τέλος* auf die Zukunft (Apost. Väter 14. 23. N. T. extra, p. 64. a). *Ἐλπὶς* auf die Vergangenheit zu beziehen ist doch eigen, und *ἀρχὴ* und *τέλος* können doch keine *δόγματα* sein, sondern Prädicate derselben. Schon das *τρία* macht die Lesart des ℵ nothwendig, drei höhere Lehrgehalte weist uns der Herr an: Leben, Glaube, Hoffnung, völlig wie es 1 Cor. XIII, 13 heisst: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.* Statt *ἀγάπη* braucht unser Verfasser das weitere *ζωὴ* des Johannes, die innere *ζωὴ ἐν ἑαυτῷ* (Joh. V, 26. 39. VI, 53. XIV, 6. XX, 31. 1 Joh. I, 1. 2. V, 11. u. a. m. auch in der Apoc.). Hingegen steht oben I, 4, und unten XI, 3 *ἀγάπη* neben *πίστις* und *ἐλπίς*. Ich nehme

also ζωή von etwas das, wie die beiden andern im Christen lebt, also parallel ist mit jenen, von der christlichen Lebenskraft, die sich in werkthätiger Liebe kund giebt. In der zweiten Hälfte des Paragraphen ist offenbar mit ἀγάπη auf die ζωή hier hingewiesen. Dagegen fasst es Volkmar vom ewigen Leben, welches mit dem Glauben beginnt, und mit der Hoffnung fortdauert.

ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν verbinde ich mit Volkmar mit dem Vorigen. Leben, Glaube und Hoffnung machen den Anfang und das Ende des Christenthums aus, von ihnen geht das Reich Gottes aus, und in ihnen vollendet es sich. Namentlich aber macht der Glaube an die Rechtfertigung den Anfang, das Leben in werkthätiger Liebe und die freudige Hoffnung das Ende und die Vollendung, wie aus dem zweiten Theile des Paragraphen erhellt.

Dagegen wird von Weizsäcker a. a. O. 49. ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν zum Folgenden gezogen, und der Text so geändert: ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη κρίσεως, ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνῃ μαρτυρία. Die Wiederholung von ἀρχὴ und τέλος im ℵ wird den Abschreibern zur Last gelegt. Von den letzten dieser Worte müssen wir sogleich noch besonders reden; von ihnen wie von den ersten gilt der Grundsatz, dass, wenn die überlieferten Worte einen passenderen, oder wenigstens ebenso passenden, Sinn geben als eine Emendation, so ist an der überlieferten Lesart nichts zu ändern. Das gilt nun namentlich für die Emendation von Weizsäcker, wie auch Volkmar dafür hält.

Die *zweite Hälfte* des Paragraphen, die im Lateiner und bei Hilg. ganz fehlt, lautet im ℵ also: καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχή· καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία.

Zunächst sind diese Worte einfach mit Volkmar in zwei Theile zu theilen dadurch dass ἀρχὴ zum Vorigen, καὶ τέλος zum Folgenden gezogen werden. Also:

καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχή. Volkmar versteht darunter die Gerechtigkeit, wie sie das A. T. forderte, und wie sie Jesus Christus leistete. Allein mit dieser Auffassung wäre unser Verfasser schwerlich zufrieden gewesen, der die alttestamentliche Gerechtigkeit eher bekämpft als dass er sie zum Anfang des Evangeliums erhebt. Zudem ist hier durchweg von etwas die Rede, das die Christen selbst an sich tragen. Es ist daher am natürlichsten, an die Rechtfertigung, δικαίωσις, zu denken, welches Wort unser Verfasser nicht gebraucht, durch welche der Christ die δικαιοσύνη θεοῦ erlangt. Also nach Röm. V, 21. X, 3. Da diese Gerechtigkeit durch einen Richterspruch Gottes (δικαιόω) den Christen ertheilt wird, so ist sie eine δικαιοσύνη κρίσεως genannt. Diese Rechtfertigung gehört an den Anfang des Evang. XV, 7. δικαιωθέντες sind die Christen gleich Anfangs geworden als sie die Verheissung erlangten. 1 Joh. IV, 10. Und der Glaube ist es, der dieselbe gleich am Anfang ergreift. So ist XIII, 7 die Gerechtigkeit mit dem Glauben verbunden, und XIV, 7 f. als eine λύτρωσις bezeichnet. Die *Hoffnung* aber ist unserm Verfasser völlig

synonym mit dem Glauben, und wird derselben entweder im Zusammenhange mit dem Glauben erwähnt, oder ganz wie derselbe. I, 3. IV, 8. VI, 3. 9. VIII, 5. XI, 8. 11. XII, 2. 3. 7. XVI, 1. 3. 8. XIX, 7. Bei VI, 3 haben א Lat. u. 70. ὁ πιστεύων, Ed. gr. ὃς ἐλπίσει.

καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία. Die drei, Leben, Glaube, Hoffnung bilden das Ende, das in Liebe, Freude und gerechten Werken besteht. Wie aber der Glaube an die Rechtfertigung besonders dem Anfang zugetheilt wird, so die Liebe, die sich in freudiger Werkthätigkeit zeigt, dem Ende, der Vollendung. Die Hoffnung aber fasst unser Verfasser ganz synonym mit dem Glauben, wie wir gesehen haben.

ἐν δικαιοσύναις. So א, nicht wie bei Dr. angegeben ist ἐν δικαιοσύνης, wodurch man entweder zu einer Aenderung des Textes in δικαιοσυνῃ (Volkm. der auch noch glaubt εὐφροσύνης emendiren zu müssen, vgl. Hilg. Zeitschr. 1865. IV, 445. 448, Weizs.), oder zum Dat. μαρτυρίᾳ gezwungen wird. Dieser Plural ist zwar etwas befremdlich, aber deswegen nicht zu ändern. Der Plural bei *Abstractis,* besonders bei Gemüthszuständen, ist im Griechischen wie im Lateinischen häufiger als im Deutschen. Für's N. T. vgl. Winer §. 27. 3. Was unser Wort betrifft, so findet sich der Plural bei den 70 in der Bedeutung: gerechte Handlungen, fromme Werke, namentlich Werke der Barmherzigkeit. So Deutr. IX, 4 im *cod. Alex., Mscr. Oxon., Compl. Ald. ed.* heisst es διὰ τὰς δικαιοσύνας, was wegen der Seltenheit des Ausdrucks der vaticanischen Lesart vorzuziehen ist διὰ τὴν δικαιοσύνην μου. Tobias II, 14. ποῦ εἰσιν αἱ ἐλεημοσύναι σου, καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; XII, 9. οἱ ποιοῦντες ἐλεημοσύνας καὶ δικαιοσύνας πλησθήσονται ζωῆς. In diesem Sinne steht das Wort noch öfters im Sing. bei den 70 und im N. T. Vgl. darüber Gattacker *advers. Miscell.* II, 9. p. 321. So im Hebr.: צְדָקָה. Psalm XXIV, 5. Prov. X, 2. Micha VI, 5, und im Chald.: צִדְקָה, Daniel IV, 24. Der allgemeinere Ausdruck Gerechtigkeit, Sittlichkeit, wird in einem speciellern Sinn gemeint, wie bei uns öfters unsittlich im Sinn von unkeusch gebraucht wird. — Unser Verfasser empfiehlt überhaupt die rücksichtsloseste Wohlthätigkeit, XIX, 8, 11.

εὐφροσύνη und ἀγαλλίασις tritt bei unserm Verfasser überall hervor, sowohl bei den Werken und bei der Hoffnung und dem Glauben.

μαρτυρία sowohl des Gewissens, 1 Cor. I, 12. 1 Tim. III, 7. 1 Joh. V, 10. als Gottes, 1 Joh. V, 9.

Die Uebersetzung der Worte des Sin. ist nun, ohne dass ein Buchstabe an der Ueberlieferung geändert würde, einfach folgende: „Es sind nun drei Verordnungen des Herrn, Leben, Glaube, Hoffnung, unser Anfang und Ende. Und die Gerechtigkeit des Gerichts ist der Anfang, — und das Ende die Liebe, die Fröhlichkeit, und das Zeugniss freudiger Werke in Gutthaten.“

§. 7.

Diese wesentlichen Tugenden des höhern Gottesdienstes hat uns Gott in Beziehung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Propheten geoffenbart.

Unser Verfasser stützt sich in seinem Briefe grösstentheils auf die Aussprüche der Propheten über den wahren Gottesdienst (βωμός), der in den sittlichen Tugenden besteht, von denen so eben die Rede war. Darum wird der Paragraph mit γάρ eingeführt, er giebt den Grund zum Vorigen an. Jene drei Tugenden beruhen auf Geboten des Herrn, *denn* er hat sie schon durch die Propheten geoffenbart.

ἐγνώρισεν γάρ ἡμῖν ὁ δεσπότης. Lat.: *propalavit enim Dominus.* γνωρίζειν von Gott V, 3. Luk. II, 15. AG. II, 28, von Christus Joh. XV, 15. XVII, 26. Parallel damit heisst es sogleich καθώς ἐλάλησεν, und II, 4. πεφανέρωκεν. ὁ δεσπότης. IV, 3, und im N. T.

Propalare gehört der spätern Latinität an. Augustin ep. 137. *Divinitus propalatum.*

διὰ τῶν προφητῶν kann auch im weitern Sinne von Moses, Josua, den Psalmen und Apokryphen gesagt werden. Cfr. Index.

τὰ παρεληλυθότα, Lat. quae (qui) praeterierunt. Eigentlich ist *que i. q. quae* zu emendiren, Volkmar, Credner Geschichte des N. T. Kanon's, S. 151. Schon die Oxforder Ed. corrigirte *quae.*

Sache: die Propheten wiesen schon für die Vergangenheit, d. h. für ihre Zeit, auf die Ungültigkeit des alten Gesetzes und auf die Tugenden des neuen Bundes.

καὶ τὰ ἐνεστῶτα. So ℵ, om. Lat. wie V, 3. Er glaubte vielleicht, es sei dasselbe was τὰ μέλλοντα, und liess es daher als überflüssig weg. Doch übersetzt er es IV, 1 u. XVII, 2 durch *instantia.* Auch wird τὰ ἐνεστῶτα wie im N. T. dem τὰ μέλλοντα entgegengesetzt. V, 3. XVII, 2, und im N. T. Röm. VIII, 38. 1 Cor. III, 22. Vgl. auch *Irenaeus adv. haeres.* IV, 33. 1. *Et futura pronuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat.* Hier bezieht es sich auf das Thema des Briefs, auf das, wovon gegenwärtig hauptsächlich die Rede ist, ob der alte Bund mit seinen Verordnungen oder der neue mit seinen Verheissungen und Tugenden vorzuziehen sei. So Hefele zu XVII, 1. *De quibus nunc disputatur e. g. num novum foedus veteri sit praeferendum, num adhuc valeant praecepta judaica.* Vgl. auch seine Bemerkung zu Barnabas c. I, n. 11.

καὶ τῶν μελλόντων. καὶ hat die corr. im ℵ und der Lat., im Text von ℵ fehlt es.

τὰ μέλλοντα. Die Propheten weissagten die letzten Zeiten. Unser Verfasser berührt davon, dass das Ende nahe sei, II, 1. 10. IV, 3. XXI, 3, dass Christus erscheinen und das Gericht halten werde, VII, 2. XV, 5. XIX, 10. XXI, 6, und die Auferstehung bewirken, V, 7, und dass zuletzt der tausendjährige Sabbat eintreten werde. XV.

δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως. So ℵ, Volkm. Dagegen hat der Lat.: *dedit nobis initia scire,* und ihm nach glaubte Hilg. *γεύσεως* in *γνώσεως* ändern zu sollen. Allein der Lateiner übersetzt bloss frei, und verwischt die bildliche Eigenthümlichkeit des Ausdrucks: „Indem er uns die Erstlinge des Kostens der Zukunft gegeben hat.“ Wir würden sagen: die Erstlinge der Zukunft zu kosten gegeben hat. Die beiden Ausdrücke *ἀπαρχαὶ* und *γεῦσις* wollen dasselbe sagen, nämlich dass unser Verfasser dem Leser von der Zukunft nur Weniges, die Anfänge, zu kosten (*primis labris gustare*) geben will. Denn mehr würden sie nicht begreifen, weil es in Bildern verhüllt ist, wie er selbst sagt XVII, 2. vgl. mit IV, 1. Dagegen sah Menardus in den *initia* die *fides. Fides enim est veluti praelibatio quaedam futurae gloriae, iis, dico, fidelibus, qui divina sapiunt.* Freilich gehört die *fides* an den Anfang, aber nicht der Zukunft bloss, oder vorzüglich.

ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα. So ℵ, der ganze Satz fehlt beim Lateiner. Nicht nur ist im Lat. dieser Satz, offenbar durch einen Abschreiber, ausgefallen, sondern auch noch *nos oportet,* das durch *accedere* vorausgesetzt wird. *Ergo* ist also Zusatz eines Abschreibers, der bei diesem Zustand des lat. Textes ziemlich nothwendig wird.

ὧν, sc. *τὰ παρεληλυθότα*, *τὰ ἐνεστῶτα*, *τὰ μέλλοντα.* der Gen. ist abhängig von *τὰ καθ' ἕκαστα*, das Einzelne, *singula.* So wird das Distributivverhältniss ausgedrückt mit *καθ' ἕνα*, *καθ' ἕν*, *καθ' ἓν ἕκαστον*, *κατὰ μέρος.* Sonst auch durch *ἀνὰ.* *Sache:* dieses Einzelne folgt im Briefe.

ἐνεργούμενα. Das Einzelne des von den Propheten kund Gegebenen sehen wir bereits in seiner Wirksamkeit. Ueber *ἐνεργέω* vgl. zu II, 1. XIX, 6.

καθὼς ἐλάλησεν. Das bezieht sich auf *ἐγνώρισεν.* Wie Gott geredet hatte durch die Propheten, ging es in Erfüllung und wurde wirklich.

ὀφείλομεν πλουσιότερον καὶ ὑψηλότερον bezieht sich auf die höhere und reichere Erkenntniss (*γνῶσις*), die der Verfasser den Lesern für die Einsicht in die Aussagen der Propheten bietet. §. 3. 5. Ueber *πλούσιος* vgl. noch in diesem Sinne I, 2. 3. IX, 7. XIX, 2.

προσάγειν wird zunächst transitiv gebraucht mit *θυσίαν*, *θυμίαμα*, *ὁλοκαύτωμα*, *τὰ περὶ τῆς ἁμαρτίας*, u. dgl. bei den 70. Vgl. unten XIII, 4. 5. Dann aber intrans. wie *προσέρχομαι*, wie es auch Hesych erklärt. So selbst in sinnlichem Sinn, AG. XXVII, 27., in geistlichem unten II, 9.

τῷ βωμῷ αὐτοῦ. Lat.: *ad aram illius.* So Hilg. Dagegen hat ℵ *τῷ φόβῳ αὐτοῦ*, und so Volkm. Die Lesart des Lat. passt erstens besser zu *προσάγειν*, denn die Griechen sagen *προσάγειν* und *παραστῆσαι τῷ βωμῷ* und die Hellenisten im geistigen Sinn *προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ.* Hebr. VII, 13. XIII, 10. Ignat. Eph. 5. Magn. 7. Phil. 4, bes. Trallian. 7. Hermae Pastor. VIII, 2. und in der Apoc. Jo.

Zweitens passt diess in den Zusammenhang, nach welchem unser Verfasser auf die christlichen Tugenden im Gegensatz zu dem A. T. Kultus (*βωμός*) hinweist, was ja das eigentliche Thema des Briefes ausmacht. Auch Philo gebraucht *βωμὸς* vom Israelitischen Altar, und zwar wie hier tropisch, *De ebrietate* §. 21. 34. *de victimis offer.* §. 4. *vita Mosis* III. §. 7. 10. Vgl. auch Joseph. Ant. III, 6. 8. VI, 6, 4. XIV, 4, 3. Apion I, 7. 22 M. B. J. V, 5. 6. Sir. L, 12. 14. 1 Macc. I, 59. 2 Macc. II, 19. XIII, 8.

Die übrigens gut bezeugte Lesart *τῷ φόβῳ* konnte leicht aus *βωμῷ* entstehen. Allerdings verweisen auch die Antijudaisten diejenigen auf die Furcht Gottes, welche gegen die neuen Gnadengaben gleichgültig sind, bes. Hebr. X, 27. 31. XII, 25. Aus unserm Briefe vgl. unten II, 2. IV, 11. XI, 5. 11. XIX, 5. XX, 2. *ἀφοβία θεοῦ*. Allein diese Furcht ist etwas Subjectives, zu dem der Ausdruck *προςάγειν* nicht passt. Und zudem ist hier von der höhern Erkenntniss die Rede, mit der der A. T. Kultus aufzufassen ist, nicht von der sittlichen Ermahnung zur Furcht vor Gott.

§. 8.

Der Lehrer stellt sich den Lesern gleich, die er erfreuen will.

Brieflich persönlich.

ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς ὁ διδάσκαλος. Daraus folgt, dass er ihr Lehrer war, aber diese Stellung gegen sie nicht wollte geltend machen. Aehnlich IV, 6. 9.

ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν. Ebenso IV, 6.

ὑποδείξω ὀλίγα. Wieder die Bescheidenheit den Lesern gegenüber wie I, 6.

δι' ὧν ἐν τοῖς παροῦσιν, Lat.: *in plurimis.* Wahrscheinlich hat er, wie Volkmar vermuthet, *ἐν τοῖς πλείοσιν* gelesen, was aber sehr matt wäre. Richtig erklärt Volkm. *ἐν τοῖς παροῦσιν in rebus adhuc tam adversis.* Die Gegenwart ist böse, II, 1. VIII, 6. Dazu passt auch der Gegensatz des folgenden:

εὐφρανθήσεσθε. Lat.: *laetiores sitis.* Wie der Verfasser selber voll Freude ist, I, 2. 3, so will er auch seine Leser erfreuen, XXI, 9. Ueberhaupt ist die Freude die vorherrschende Stimmung der Christen nicht nur im apostolischen Zeitalter, Phil. I, 25. 1 Joh. I, 4 u. s. w., sondern auch im nachapostolischen, oben I, 6. unten II, 3. In dieselbe Zeit mit unserm Briefe gehört auch die ausführlichere Beschreibung der christlichen Freude in Testam. Levi, c. 18. Wie diese Freude sich gar wohl mit der Furcht Gottes vertrage, vgl. Matth. XXVIII, 8, und unten IV, 11, wo Clemens Al. noch den Zusatz hat: *ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν.*

Erster Theil.

Cap. II—Cap. VI.

Die Kultushandlungen des alten Bundes haben keine Gültigkeit, sondern allein der durch Christi Leiden und Sieg erworbene neue Bund.

Cap. II.

Die jüdischen Opfer haben keine Gültigkeit.

Obschon der Tod Christi später als Opfer aufgefasst wird, II, 6. VII, 3, so wie die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens dargelegt ist, V, VII, VIII, XI, XII, — so ist doch in unserm Kapitel von diesem Tode nicht im Gegensatz zu den alten Opfern gesprochen, wie das so ausführlich geschieht im Hebräerbrief. Sonst setzt unser Verfasser allerdings den alten Kultustheilen die geistige, christliche Fassung entgegen, wie beim Sabbat, c. XV, und beim Tempel, c. XVI. Ueberhaupt im zweiten Theile des Briefs nach unsrer Abtheilung. Bloss das Opfer Isaaks ist verglichen. VII, 3. Unser Verfasser fasst das Opfer Christi nicht als Sühnopfer. Die Sündenvergebung geschieht durch die Taufe. XI, 1 f.

§. 1.

Die bösen gegenwärtigen Zeiten erinnern daran, auf den Willen Gottes aufzumerken.

ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν. Lat.: *cum sint ergo dies nequissimi.* Ephes. V, 16. *αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν.* Der Brief setzt überhaupt böse, bedrängte Zeiten voraus: IV, 1 f. VII, 11. VIII, 6. Es frägt sich, worauf dieselben zu beziehen seien? Weizsäcker Programm 20. 28. sieht darin bloss eine Beziehung auf die Gefahr des Judaismus. Das mag unsrem Verfasser auch vorschweben, aber gewiss nicht allein, die Worte sind allgemeiner, und im Briefe ist im allgemeinen von Sündhaftigkeit die Rede, IV, 1. 3. 6. 9. XX. Auch die damaligen Juden erwarteten ein massloses Ueberhandnehmen der Un-

gerechtigkeit vor der Erscheinung des Messias. So die Targumim, und 4 Esra V, 1 f. Langen 485. So sind also die Worte etwa zu fassen wie Ephes. V, 10. 1 Petr. V, 8. Aber auch eine Beziehung auf die äussere Lage der Christen zur Zeit Hadrians ist nach dem Wortlaute unsrer und der verwandten Stellen natürlich anzunehmen. Zwar waren die Christen mit Hadrian nicht unzufrieden, wie man aus den Sibyllen (V, 47 f., X (XII), 164 f.) sieht. Der Kaiser hatte ja das Edikt gegen die Lynchjustiz und das Geschrei *ad bestias* (*ἀξιώσεις, βοαί*) erlassen, Euseb. H. E. IV, 9. *Justinus Martyr apol.* I, 68. das zu sehr in der Analogie des Verfahrens römischer Justiz zur Kaiserzeit begründet ist, als dass mit Grund an seiner Aechtheit gezweifelt werden könnte. Vgl. Koepke, *De statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius post Christum seculi.* 1828. p. 25 f. Allein desswegen war unter ihm das Christenthum doch noch nicht unter die *religiones licitae* aufgenommen. Die unter Trajan aufgekommene Uebung wird fortgedauert haben. Günstig gesinnte Statthalter mochten das Edikt zur Rettung von Christen benutzen, wie Tertullian *ad Scapulam* c. 4 Beispiele anführt. Aber die gesetzlichen Untersuchungen gegen die Christen waren dadurch nicht aufgehoben. Der Geist der Beunruhigung der Christen unter Domitian dauerte fort, wie ihn auch Clemens von Rom im Auge hat. Der Hass des Volkes, wenn auch in Schranken gehalten, musste den Christen viel Leid zufügen. Volkmar verweist in seinem Programm S. 6 noch auf Quadratus und Aristides, welche in den Zeiten Hadrians zu ihren Apologien veranlasst wurden. Euseb. H. E. IV, 3. Vgl. noch §. 4 der Einleitung.

καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν. Lat.: *et contrarius habeat hujus saeculi potestatem.* Volkmar meint, der Lat. habe *τοῦ ἀντικειμένου* gelesen, das vom Satan ebenfalls gebraucht ist Clemens Rom. I, 51. Hilg. will wenigstens des Lateiners wegen *τοῦ ἀντεργοῦντος* lesen. Allein es ist nicht nöthig, die überlieferte griechische Lesart zu ändern. Der Satan wird überhaupt gern *contrarius* genannt. Menardus citirt ein altes Glossarium in Ms. Satan: *adversarius, contrarius.* Er heisst hier absolut *ὁ ἐνεργῶν*, der sie bewirkt, *αὐτὰς i. e. τὰς ἡμέρας τὰς πονηράς*, mit nächster Rücksicht auf I, 7. *ἐνεργούμενα.* Dann vgl. Ephes. II, 2. *ὁ ἐνεργῶν* vom Satan, vgl. zu XIX, 6, und 2 Thess. II, 11. *ἐνέργεια πλάνης.* Es ist vom Satan die Rede, nicht, wie man meinte nach 2 Thess. II, 4, vom Antichrist. Vgl. 1 Petr. V, 8. *ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος.* Ueberall sind ähnliche Stellen in unserm Briefe vom Satan zu verstehen: IV, 12. *ὁ πονηρὸς ἄρχων*, IV, 9. XX, 1. *ὁ μέλας.* XVIII, 1. *ὁ σατανᾶς*, 2. *ὁ ἄρχων καιροῦ τῆς ἀνομίας.* So schon Menardus, dann Hefele, Weizs. 28. So hat nach den Ebioniten Gott zwei Mächte einander gegenüber gestellt, den Teufel, den Herrscher dieser Zeit, und Christus, den der künftigen. *Epiphanius haeres.* XXX, 6. Clem. Rom. II, 6. Clem. Hom. XV, 7.

ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν. Der Lat. mit einem Beisatz: *habet hujus seculi potestatem*, nach Ephes. II, 2. Joh. XII, 31. XV, 30.

Es ist aber hier nicht nöthig, es ist speziell gemeint: der die Gewalt dazu hat.

ὀφείλομεν ἑαυτοῖς προσέχοντες ἐκζητεῖν. So ℵ und der Lat.: *debemus adtendentes inquirere.* Dagegen hat der zweite Corr. bei ℵ προσέχειν καὶ. So allerdings IV, 6. Allein nicht nöthig. Wegen ἐκζητέω, ζητέω, vgl. XI, 1.

τὰ δικαιώματα κυρίου. Lat.: *aequitates Domini.* I, 2. Es sind auch hier die Tugenden gemeint, die von Gott kommen, namentlich die §. 2 folgenden, im Gegensatz gegen die A. T. Kultushandlungen. §. 4. Auf diese Tugenden kommt es an, und nicht auf jene äussern Handlungen.

κύριος ist auf Gott zu beziehen nach I, 2. wie ausserordentlich oft in unserm Briefe. Volkmar denkt an Christus.

Es steht gewöhnlich ohne Artikel. Cfr. zu V, 5.

§. 2.

Dazu verhelfen uns Furcht, Ausdauer, Geduld und Selbstbeherrschung.

Es werden in diesem und dem folgenden § noch christliche Tugenden den bereits im ersten Kapitel beigebrachten beigefügt und nachgeholt, im Gegensatz zu den nachher folgenden Negationen.

Die Worte dieser beiden Paragraphen sind etwas frei von Clemens Al. stromm. II, 6 angeführt, und in den ältern Edd. dem lateinischen Text beigefügt.

τῆς οὖν πίστεως ἡμῶν. Clem. fügt nach τῆς noch μὲν bei. πίστις ist in Beziehung auf I, 5 gesagt. Dort ist die γνῶσις als Beigabe derselben genannt, hier die Tugenden.

βοηθοὶ. So ℵ. Lat.: *adjutor est,* wofür Men. und Hilg. *adjutores* emendiren, aus dem leicht jenes entstehen konnte. Clem. Al. hat συλλήπτορες i. q. συλληπτῆρες. Hesych.: συλλήπτορα· συναγωνιστὴν. Men. nach Gloss. σύλληψις· βοήθεια. Das Subst. war bei den Alten nicht im Gebrauch, hingegen συλλαμβάνω in diesem Sinne.

Eigenthümlich ist unserm Briefe die Stellung der christlichen Tugenden zum Glauben als Gehülfen desselben, während sie sonst aus demselben als der christlichen Quelle hervorgehend gedacht werden.

φόβος, vgl. zu I, 7. Also wie εὐλάβεια und εὐσέβεια, die in unserm Briefe gar nicht vorkommen, wohl aber oft im N. T.

καὶ ὑπομονή. So Lat. und Clem. Al. Volkm. Hilg. Dagegen hat ℵ καὶ nicht. ὑπομονὴ wie *patientia,* Ausdauer und Geduld.

τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν, parallel mit dem Vorigen, gleichsam τῇ πίστει ἡμῶν.

μακροθυμία ist synonym mit ὑπομονὴ, bezeichnet sowohl die Ausdauer als Geduld, während unser Langmuth (die wörtliche Uebersetzung) nach dem Sprachgebrauch nur dem letztren entspricht. Hier ist es dagegen vorzugsweise das Aushalten des Christen in bösen Zeiten.

ἐγκράτεια ist die Selbstbeherrschung und Mässigung, den eigenen Lüsten und Versuchungen gegenüber, die Enthaltsamkeit.

§. 3.

Zu diesen gesellt sich, wenn sie andauern, die Erkenntniss.

Auf ähnliche Weise wie I, 5 die Gnosis zu dem christlichen Glauben tritt, so hier zu den christlichen Tugenden.

τούτων μενόντων. So ℵ und Lat. dagegen fügt Clem. Al. noch *οὖν* bei.

τὰ πρὸς κύριον. Lat.: *haec quum apud Dominum permanet casta.* Er hat den Gräzismus mit *τὰ* nicht verstanden, in Hinsicht auf Gott, göttlicher Weise, wie Hebr. II, 17. V, 1. Es ist Nebenbestimmung zu *συνευφραίνονται.* Die Nebenbestimmungen gehen auch in unserm Briefe voran. Anders Menardus und Hefele: *His ergo in iis, quae ad Dominum pertinent, caste manentibus.* So allerdings auch Clem. Al. *τούτων οὖν, φησί, τὰ πρὸς τὸν κύριον μενόντων.* Bei *κύριον* glaubte Clem. den Artikel beifügen zu sollen. Allein gewöhnlich fehlt er in unserm Briefe bei *κύριος.* Dieses Wort, von Gott oder von Christus gebraucht, gehört zu denjenigen, die die Natur von *Nomina propria* annehmen, und daher den Artikel haben oder entbehren können. Vgl. Winer Programm *De sensu vocum κύριος et ὁ κύριος in Actis et Epistolis Apostolorum.* 1828. Gramm. §. 19. S. 113. Ed. 6.

ἁγνῶς ist als Nebenbestimmung ebenfalls zum Folgenden zu ziehen, auch bei Clemens. Dagegen verbindet es Hilg. bei letzterm mit *μενόντων.* Gerade weil Clem. Al. die Nebenbestimmung mit dem Folgenden verbindet, änderte er im vorigen Satze die Wortstellung, und da er *τὰ πρὸς τὸν κύριον* zu *μενόντων* zog, stellte er es vor dasselbe. Da er *ἁγνῶς* vor *συνευφραίνονται* liess, verband er es mit demselben.

ἁγνῶς wird von Menardus nicht genau durch *integra* erklärt. Es heisst vielmehr *sancte, caste, sincere.* Es ist eine heilige und reine Freude.

συνευφραίνονται. Vgl. über die Freude I, 2. Unsere Stelle hat die Eigenthümlichkeit, dass auch Eigenschaften an andern Eigenschaften sich erfreuen. Ihre innige Verbindung wird dadurch belebt und personifizirt.

αὐτοῖς, φόβῳ, ὑπομονῇ, μακροθυμίᾳ, ἐγκρατείᾳ.

σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. So ℵ und Clem. Al. Hingegen fehlen *γνῶσις* und *ἐπιστήμη* im Lat. Er kürzt gern ab, besonders da, wo ihm Häufungen von Syn. überflüssig scheinen. Alle vier, Weisheit, Einsicht, Wissenschaft, höhere Erkenntniss wollen dem Verfasser hier dasselbe sagen, er häuft nur die Synonyma um auch hier wieder die *γνῶσις* scharf zu betonen zum richtigen Verständniss des nun sogleich Folgenden. Ueber die *γνῶσις* vgl. I, 5.

§. 4.

Allgemeine Behauptung, dass nach den A. T. Propheten selbst Gott keiner Opfer bedürfe *).

πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν, I, 7. *ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν.*

διὰ πάντων τῶν προφητῶν. Gegen I, 7 ist nun hier noch *πάντων* beigefügt. Wenn auch nicht alle einzelnen Propheten das Gesetz so zurückstellen, so ist doch im Allgemeinen diess ihr Standpunkt, dass sie im Gegensatz zu den Kultusbestimmungen auf Sittlichkeit und Heiligung dringen. Diess geschieht bei manchen in so schroffen Ausdrücken, dass sie von Männern vom Standpunkte unseres Verfassers gar leicht für ihre extremen Ansichten benutzt werden konnten.

Es zeigt sich übrigens bei der Geschichte aller Religionen eine stete Entwicklung vom Kultus als dem Ausdrucke des religiösen Gefühls (Abhängigkeitsgefühls) bis zum sittlichen Bewusstsein.

ὅτι οὔτε θυσιῶν, οὔτε ὁλοκαυτωμάτων, οὔτε προσφορῶν χρήζει. Der Unterschied dieser Syn. ist aus den 70 und dem N. T. bekannt. Bes. vgl. Hebr. X, 5 f. nach Psalm XL, 6—8. Der Lat. übersetzt hier: *quia non utitur nostris hostiis, neque victimis, neque oblationibus.* Dagegen §. 5 *θυσίαι* durch *sacrificia,* und *ὁλοκαυτώματα* behält er bei: *holocaustomatibus.* *Θυσία*, von *θύω*, verbrennen, bezeichnet ein blutiges Opfer, זֶבַח, Dankopfer, *victima,* wie man letztres wenigstens später nahm, und womit die vulg. bei Esaj. I, 11. und Jer. VII, 22 übersetzt. *Ὁλοκαύτωμα*, עֹלָה, Brandopfer zur allgemeinen Versöhnung, daher es der Lat. durch *hostia* geben konnte.

προσφορά, מִנְחָה, *oblatio,* Geschenk.

λέγων ὅτε μὲν. Lat.: *haec dicens.* Allein *ὅτε μὲν* setzt ein folgendes *ὅτε δὲ* voraus, beide heissen: bald, bald. So schon bei Aristoteles Polit. II, 5, und bei den Spätern. Vgl. Viger 437. Passov. So sagt man auch in diesem Sinne *ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ.* Es ist also hier *ὅτε μὲν* nicht durch *που* zu erklären, Hebr. II, 6. IV, 4, irgendwo. Vgl. auch *ἔστιν ὅτε,* bisweilen. Philo Weltschöpfung §. 5. P. 4. F. und meinen Commentar dazu. Statt des folgenden *ὅτε δὲ* folgt in ganz gleichem Sinne §. 7. *πάλιν.*

λέγων. Die Stelle ist nun nach dem Cod. Vat. der 70 gegeben.

§. 5.

Anführung der speziellen Stelle Jesaj. I, 11—13.

Theilweise wird dieselbe Stelle wieder angeführt XV, 8.

τί μοι πλῆθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν; diese und die sämmtlichen folgenden citirten Worte werden nur mit unbedeutenden Ver-

*) Am ähnlichsten mit unserm Brief, am schroffsten, drückt sich gegen die A. T. Opfer der Brief an den Diognet c. 3 aus. Nach den clementinischen Recognitionen (I, 36), und dem Evangelium der Hebräer (Epiph. haer. XXX, 6) hat Christus die Opfer aufgehoben. Vgl. aber auch Clem. Rom. I, 40. 44.

änderungen nach den 70 (vat.) angeführt, nämlich dass *λέγει κύριος* erst nach *θυσιῶν ὑμῶν* steht, und dann dass *μου* nach *αὐλὴν* folgt.

λέγει κύριος. πλήρης εἰμί. Πλήρης übersetzt hier und 1 Mose XXV, 8. Hiob VII, 4. 2 Chron. XXIV, 15 das hebr. שָׂבֵעַ, satt, sowohl im eigentlichen als im tropischen Sinn. Hingegen wüsste ich nicht, dass bei den Griechen oder auch Hellenisten *πλήρης, πληρόω* u. dgl. so gebraucht worden wäre. Sie können wohl auch tropisch gebraucht werden, aber im guten Sinn, von Angefülltsein mit Gütern. Am ehesten wird noch *ἐμπίπλημι* wie hier *πλήρης εἰμὶ* gebraucht, daher bei den 70 für letztres die glossirende Lesart *ἐμπέπλησμαι*. Die Griechen würden *μεστὸς*, oder noch gewöhnlicher *κορεστὸς* und *κορέννυμι* sagen. Letztres AG. XXVII, 38. 1 Cor. IV, 8.

ὁλοκαυτωμάτων. Die 70 fügen noch bei *κριῶν*, und so der Lateiner *arietum*. א hat es nicht, und so Volkmar, dagegen Hilg. Es ist aus innern Gründen verwerflich.

καὶ στέαρ ἀρνῶν, Lat. *et pinguaminibus agnorum*. So hat Cyprian *στέατα*. Dagegen den Sing. *στέαρ* Basilius, und Zeno Veronensis in Psalm 49. *pinguamine*. Diese und der Lat. verbinden mit *πλήρης*. Die andern mit unsrem Text und den 70 mit *βούλομαι*. So die vulg.: *holocausta arietum, et adipem pinguium etc. nolui*. Nach dem Hebr. müssten die beiden ersten Glieder mit *πλήρης*, die andern mit *βούλομαι* verbunden werden.

καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι. βούλομαι mit Acc. oder *ἐν* ist in den 70 öfters zu lesen, *desidero aliquid, delector re*. Der Gegensatz dazu ist sogleich *μισεῖν*.

οὐδ' ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι. Lat. *videre*, was schon Men. mit Recht nach den 70 in *videri* corrigirte. Denn es ist ein blosser Schreibfehler.

Mit *μοι* bezeichnet *ὀφθῆναι* den Besuch im Heiligthum.

τίς γὰρ ἐξεζήτησεν ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; ἐκζητέω findet sich in diesem Sinne öfters bei den 70, im N. T., und in unserm Briefe: Eine Sehnsucht nach etwas haben, *desiderare* und *poscere*.

πατεῖν, Lat. *calcare*, betreten, zertreten, und dadurch entheiligen Apoc. XI, 2.

τὴν αὐλήν. Lat. *aulam meam*, חֲצֵרָי, meine Vorhöfe, d. h. des Heiligthums.

οὐ προσθήσεσθε. Lat. *non adjicietis*. Den bekannten Hebraismus mit יָסַף geben sonst die 70 gewöhnlich mit *προστίθημι*. Aber hier steht von יסף nichts bei Jesaj. Vgl. Winer Gramm. §. 54, 5.

οὐδὲ ἐὰν φέρητε. Bei dem Lateiner und den 70 fehlt *οὐδέ*. Daher lässt es Hilg. weg. Aber gegen die kritische Regel, dass bei Varianten weit mehr mit den 70 übereinstimmende Lesart verdächtig ist. א hat *οὐδὲ*. So Volkm. Der Lat. emendirt gern nach den 70.

Sonst hat der Lateiner noch *mihi: Si attuleritis mihi*, und mit ihm die *constit. apost.* VI, 22. *Tertull. contra Judaeos* c. 5, Basilius, Gregor Nyss., Chrysost. etc. cfr. Cotelerius ad h. l.

Dagegen fehlt *ἐὰν* im Hebr.: Bringet nicht mehr Lügenopfer.

σεμίδαλιν. Lat. *similaginem.* Tertull.: *similam*, das auch die von *Celsus* und *Martialis* gebrauchte Form ist für Semmelmehl. Im Hebr. ist ein allgemeiner Ausdruck gebraucht מִנְחָה, *δῶρον, προσφορά.* Da nun aber bei diesem Opfer Semmelmehl, סֹלֶת, *ἄλευρον καθαρώτατον*, der Hauptbestandtheil war, Joseph. Antiq. III, 9. 4, wofür mit Einem Worte *σεμίδαλις* oder *γῦρις* gesagt wird, so konnten die 70 hier, Levit. IX, 4. und Esaj. LXVI, 5 wohl durch *σεμίδαλις* übersetzen.

ματαῖον wäre nach dem Hebr. mit *σεμίδαλιν* zu verbinden für מִנְחַת־שָׁוְא. Allein die 70 fassten es als Neutr. subst. und Prädicat. So Hef. Dr. Hilg. Liest man aber im Obigen *οὐδὲ*, so muss man mit Volkm. *ματαῖον* mit *θυμίαμα*, und den Satz mit *οὐδὲ ἐὰν* mit dem Vorhergehenden verbinden. Der Punkt gehört nicht vor *ἐὰν*, sondern nach *σεμίδαλιν*; *ἐὰν* steht dann wie *ἄν*, wie VII, 11. XI, 10. 11, und der Satz ist parallel mit dem vorigen: *οὐδ' ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι.*

Unser Satz heisst also: *ματαῖον θυμίαμα βδέλυγμά μοί ἐστιν*, ein trügerisches Rauchopfer ist mir ein Gräuel. Ueber *ματαῖος* im moralischen Sinn vgl. XIX, 5. XX, 2.

θυμίαμα. Lat. *supplicamentum.* Sonst sagt man auch *suffitus, odoramentum, suffimentum.* Davon *θυμιατήριον*, Räucheraltar.

βδέλυγμα. Lat. *exsecratio*, vgl. auch *abominatio*, Greuel, Scheusal. So im N. T.

τὰς νεομηνίας. Die Neumonde wurden bei den Hebräern wie bei andern Völkern als Freudenfest wegen der Erneuerung des Mondes gefeiert. Sie sind eine Art sublimirter Sabbate, und werden daher mit diesen gern zusammengestellt. Beide beruhen ursprünglich auf den Mondveränderungen. Amos VIII, 5. 2 Kön. IV, 23. Auf die Neumonde spielen auch an Justinus M. Apol. I, 37. Homil. Clem. XIX, 22. p. 392. ed. Dr. Sonst vgl. den Artikel Mond bei Herzog, bes. IX, 723.

καὶ τὰ σάββατα. So א. Dagegen hat der Lat.: *Et sabbata et diem magnum* nach den 70. Ein *grosser Tag* heisst ein hoher Festtag, wie Joh. XIX, 31 der Sabbat, auf den der erste Passatag fiel. Vgl. auch Joh. VII, 37. Bleek, Beiträge S. 131. Bei den 70 und dem Lat. ist aber der Ausdruck allgemein zu fassen. Dieser Beisatz bei den 70 und dem Lat. ist nun aber für den Text des Barnabas schon wegen seines Zusammenstimmens des Lat. mit den 70 gegen den griechischen Text den א ohne Var. zu *verwerfen.*

Hier stossen wir nun aber auf den interessanten Fall, dass der des Hebräischen unkundige *Verfasser* unsers Briefes mit *dem hebräischen Text* gegen die 70 *stimmt.* Dieser Fall kehrt wieder VI, 2. 4. VIII, 5. IX, 3. (mit var.), XI, 2. XVI, 3. So ist es bei Philo, der gar nicht, oder doch nur wenig hebräisch verstand, und in einigen wenigen Stellen mehr mit dem Hebräischen als mit dem gegenwärtigen Text der 70 übereinstimmt. So *De ebrietate* §. 7. P. 278. wegen Gen. IX, 25. Vgl. Fränkel Vorstudien 62. 70. Auch Hebr. XII,

12. stimmt mit dem Hebräischen gegen die 70. Auch bei Justin dem Märtyrer stiess man auf denselben Fall, dass sich bei ihm alttestamentliche Lesarten finden, die gegen die 70, aber mit Theodotion und Symmachus stimmen, die doch jünger sind als dieser Kirchenvater. Vgl. Fränkel Vorstudien zu den 70, S. 59. Semisch, Justin der Märtyrer. I, 77. 214. 219.

Eben dahin gehört der umgekehrte Fall, wenn in unserm Briefe der Lateiner mit dem Hebräischen statt mit den 70 stimmt. Er muss einen andern griechischen Text vor sich gehabt haben, denn er richtet sich nach dem Griechischen, das er gewöhnlich nicht nach dem Hebräischen ändert.

Es giebt auch Stellen, bei denen die 70 das Hebräische getreu wiedergeben, in denen aber unser Verfasser mit andern Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts einem andern Text folgen. So XII, 11. *κυρίῳ* statt *κύρῳ*.

Es frägt sich: Wie sind diese Fälle zu *erklären?*

Man kann sich viererlei Antworten als einigermassen zulässlich denken, die einander aber nicht nothwendig auszuschliessen brauchen.

1) Es gab Handschriften der 70, die *von Juden* schon vor Aquila *corrigirt* wurden, natürlich nach dem Hebräischen, andre waren nicht corrigirt. Dass diess vor Aquila geschah, sieht man aus Philo. Dass die ältern Handschriften der 70 bei Genes. VI, 1 *ἄγγελοι* gaben, sieht man aus Joseph Antiq. I, 3. 1. und wirklich lesen so cod. Alex. und jüngere bei Holmes und Tischendorf. Die jetzige gewöhnliche Lesart *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* ist nach dem Hebräischen corrigirt, wie auch Aquila *υἱοὶ τῶν θεῶν* giebt. Die Juden im zweiten Jahrhundert vermieden hellenistische Erklärung. Eichhorn stellte sogar (Einl. ins A. T. §. 162) die Behauptung auf, dass das Synedrium in Alexandrien eine Revision der 70 veranstaltet habe. Einen Beweis konnte er jedoch nicht leisten. Aber auch der Recensent von Fritsche's *Liber Judicum secundum* 70, 1867 bei Zarncke C. B. 1867. 10 nimmt dergleichen Correkturen an, die wenigstens schon vor Origenes an den 70 gemacht worden seien. Verschiedenheiten in den Handschriften der 70 fand Origenes auf jeden Fall vor, durch die er sich ja veranlasst sah, den Text der 70 in seinen Hexapla einer Revision zu unterwerfen. Z. B. die Stelle 1 Sam. XVII, 12—31. wurde von Origenes in keinem Codex gefunden, und auch im cod. Vat. fehlt sie. Dagegen haben die Stelle der cod. Alex., Aldin., Complut. Sie ist offenbar in letztre nachgetragen worden. So ist es mit Vs. 55—58. XVIII, 1—5. 9—12. Dass die Abweichungen der codd. der 70 schon in die apostolische Zeit zurückgehen, in der die Citationen bei Paulus mit dem Vaticanus stimmen, die im Hebräerbrief mit dem Alexandrinus, hat Bleek in seiner Einleitung zum Hebräerbrief S. 369 f., Einleitung ins A. T. 774, nachgewiesen. Dieses Nachcorrigiren der Juden da wo sie im Vergleich zum Hebräischen Fehler fanden, ist aber nicht im Sinne Justins des Märtyrers (Dial. c. 68. 71. 72. 73) zu fassen, der die Juden der Verfälschung der 70 beschuldigt. Vgl. unten zu VIII, 5. Bleek Einl.

ins A. T. 76. Fränkel Vorstudien 59. Sie mussten sich berechtigt glauben, Uebersetzungsfehler zu corrigiren. Wegen seiner Unkenntniss des Hebräischen konnte Justin die Sache nicht richtig beurtheilen. Semisch a. a. O. I, 213 f.

2) Eine andere Art der Erklärung jenes Verhältnisses nimmt ausser den 70 auch noch *andere ältre griechische Uebersetzungen* des A. T. an. Der Fall wäre ähnlich wie bei der Itala, wo man ebenfalls darüber uneins ist, ob die Eine Uebersetzung allmählig durch beliebige Aenderungen sich in viele verzweigte, oder ob verschiedene ursprünglich von einander unabhängige Uebersetzungen durch allmählige Conformirung zu einer gewissen Einheit gelangten. Es gab früher Gelehrte, welche solche ältre Uebersetzungen als die 70 annahmen, welche vom Engländer Burton in seinen Häresien des apostolischen Zeitalters angeführt werden. Vgl. den Auszug von König S. 72. In neuerer Zeit sprach Fränkel diese Ansicht aus in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1856. S. 380. Es ist aber mehr als bedenklich, eine solche Uebersetzung anzunehmen, da die jüdischen und christlichen alten Notizen nichts davon wissen, und überall vorausgesetzt wird, die 70 sei die älteste griechische Uebersetzung des A. T. Am ehesten könnte man bei unserm Briefe noch an eine Benutzung des Aquila denken, der auch unter Hadrian lebte. Diese Annahme ist zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich, und bei der Wahrscheinlichkeit der ersten Erklärungsart nicht nöthig.

3) Der *hebräische* Text hatte früher ebenfalls verschiedene Gestaltungen, und wenn auch in den meisten, so verdient doch nicht in allen Fällen der masoretische Receptus den Vorzug. So Elias Levita, Ludwig Capellus, Morinus, Houbigant, Owen, Fischer, Casaubonus, Scaliger, Erpenius. Vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzung S. 97 f. 159 f. 231 f. Fränkel a. a. O. 204 f. Allein die meisten Verschiedenheiten erklären sich doch als Uebersetzungsfehler derselben Textesrecension, oder als Glosseme, auf Auffassungen des Textes im Geiste einer spätern Zeit u. dgl.

4) Die neuern Juden wie Fränkel 60. 17 und Grätz (Geschichte der Juden IV, 125) nehmen als selbstverständlich an, dass die Abweichungen der 70 vom Hebräischen, besonders wenn sie den Christen zu statten zu kommen scheinen, von den Christen herrühren. In dieser Ansicht waren ihnen schon Holmes, Credner, Semisch (Justin d. M. I, 77. 214. 219) vorangegangen, nach denen wenigstens christl. Scholien in den Text der 70 kamen. Allein die Abweichungen finden sich ja schon bei Philo und Joseph. Und hätten die Christen ändern wollen, hätten sie nicht dergleichen unbedeutende Dinge eingeschoben, wie hier den hohen Festtag. Wie die Verändrung des A. T. Textes bei den Juden entstanden, haben Geiger, Fränkel u. v. a. ausführlich nachgewiesen.

οὐκ ἀνέχομαι. Damit schliesst die Citation nach א. Der La-

---

*) Geiger, Urschrift. S. 8 f.

teiner hat dagegen auch hier einen Zusatz: *jejunium et ferias et dies festos odit anima mea* nach den 70: *νηστείαν καὶ ἀργίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου.* Hilg. nahm diese Worte in den Text, auch Volkmar, jedoch mit der Vorsicht der kritischen Klammern. Sie sind nach äussern und innern Gründen unächt.

§. 6.

Das Alte ist aufgehoben durch das neue Gesetz Jesu Christi.

ταῦτα οὖν. Die alten Kultushandlungen, besonders die Opfer, wie aus der citirten Stelle gefolgert (*οὖν*) wird.

κατήργησεν. Lat. *vacua fecit.* Besser: *sustulit, irrita fecit, abrogavit, abolevit, dissolvit.* *καταργεῖν* findet sich oft bei den Hellenisten, besonders bei unserm Verfasser. In dessen Gebrauch geht er (wie überhaupt) weit über den Apostel Paulus hinaus. Röm. III, 31. Doch vgl. Eph. II, 15.

ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Letztre beide Namen sind nur hier so beieinander. Den Namen *Χριστὸς* gebraucht unser Verfasser bei einer alttestamentlichen Citation, XII, 10. 11, appellativ. Sonst immer *Ἰησοῦς.* Ob aus antidoketischen Gründen?

ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν. Lat.: *quae sine jugo necessitatis est.* *ζυγοῦ* regiert den folgenden Gen. wie Gal. V, 1, wo statt *ἀνάγκης* (Zwang) *δουλείας* steht. Ueber *ζυγός* vgl. noch AG. XV, 10. 1 Tim. VI, 1.

μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. Lat.: *humanam habeat oblationem,* also ohne Negation. Das bezogen die frühern Erklärer natürlich auf das Opfer, wodurch der Mensch sein Herz opfere, besonders nach §. 10. So Menardus, und Höfling: Die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christlichen Cultus. 1841. S. 4. Ed. 2. 1851 S. 6. Hefele, Dressel. Seitdem nun ℵ *μὴ* giebt, geht diese Erklärung nicht mehr. Denn dadurch wird ein solches Opfer für den neuen Bund geradezu aufgehoben, so dass also *ἀνθρωποποίητον* eine Eigenschaft der A. T. Opfer bezeichnet. Das liegt auch schon im Ausdruck. Denn obschon derselbe sonst nicht mehr vorkommt, so ist doch an sich schon seine Bedeutung klar: von Menschen gemacht. Zu vergleichen ist *χειροποίητος,* von dem mit Menschenhänden gebauten Tempel im Gegensatz zum himmlischen Heiligthum. So öfters bei Philo *χειρόκμητος.* *Ἀνθρωποποίητον* muss nun heissen, wie Volkmar richtig bemerkt, *ab hominibus institutum sacrificium.* Vgl. Jesaj. XXIX, 13. *διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.* Matth. XXV, 9. Auch §. 9. ist vom Lateiner ein *μὴ* weggelassen.

Dass übrigens *μὴ ἀνθρωποποίητον* zu *τὴν προσφοράν* hinzugesetzt ist, letztes nicht allein steht, weist doch darauf hin, dass unser Verfasser für den neuen Bund auch ein Opfer denkt, welches nicht

menschlicher Einrichtung ist. Aber er führt diesen Gedanken nicht weiter aus. Vgl. die Einl. zu diesem Kapitel.

Bei ἀνθρωποποίητος ist noch zu bemerken, dass die Adj. comp. bei unserm Verfasser bloss *zweier Endungen* sind, wie andere IX, 9. X, 8, dagegen I, 3 ἐπιποθήτη ὄψις die richtige Lesart ist.

§. 7.

Eine andere prophetische Stelle gegen die Gültigkeit der Opfer.

λέγει δὲ πάλιν πρὸς αὐτούς, nämlich Jerem. VII, 22. 23. cfr. VIII, 17.

δὲ πάλιν steht im Gegensatz zu ὅτε μέν. § 4.

Die Worte des Jeremias sind hier nicht vollständig, aber doch ohne wesentliche Veränderung des Sinnes angeführt.

Was die *Sache* selbst betrifft, so ist ausser dieser Stelle und der § 5 angeführten aus Jesaj. derselbe Gedanke ausgesprochen Amos V, 25. Micha VI, 6. Hosea VI, 6. Psalm 40, 7 f. 50, 4 f., 51, 18. 19. Man führt häufig unsere Stelle und die aus Amos gegen das mosaische Alter des Ceremonialgesetzes an. Vgl. Exod. XIII. XXIX. Allein nach richtiger Kritik ist der Kultus, und namentlich die Opfer, wie bei allen Völkern, so auch bei den Israeliten uralt, wenn auch die schriftliche Aufzeichnung einer späteren Zeit angehört. Besonders gilt letzteres von dem moralischen Bewusstsein, wie schon die Vergleichung des Deuteronomium mit den andern Büchern des Pentateuch zeigt. Vgl. meinen Artikel Moloch bei Herzog. Die Propheten bezeichnen in jenen Stellen schroff und einseitig die moralische Haltung gegen den Nebenmenschen vor dem Kultus.

Ueber ὁλοκαυτώματα und θυσίαι vgl. § 5.

§ 8.

Eine andere prophetische Stelle aus Zacharias VIII, 17 schreibt vor, dafür das sittlich Böse zu meiden.

ἀλλ' ἤ. So XI, 7. Es heisst *nisi, praeterquam,* und findet sich noch einigemal bei den 70 und im N. T. Clemens Rom. I, 13. 39. 41. Krüger, Klotz und Winer (Gramm. § 53. 7. No. 1. S. 392) führen den Ausdruck auf ἄλλο ἤ zurück, was für manche Stellen, namentlich für die des N. T. (Luk. XII, 51. 2 Cor. I, 13) wohl passt; aber nicht für die unsrigen, und ebensowenig für manche altgriechische. Hermann zu Viger 812. Daher hatte schon Zeune zu Viger 476 jene Erklärung für eine Anzahl Fälle angenommen, aber nicht für alle. Es mag ursprünglich diese Verbindung so zu erklären sein. Aber schon frühe war das Bewusstsein davon verloren gegangen.

τοῦτο ἐνετειλάμην αὐτοῖς. Diese Worte sind aus der im vorigen § citirten Stelle des Jeremias hierher gekommen: τοῦτο ἐνετειλάμην αὐτοῖς.

ἕκαστος ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον, *ὁ πλησίον* substantivisch, öfters im N. T. Unten XIX, 3. 6. 8. Clem. Rom. I, 38. *τῷ πλησίον αὐτοῦ*. So sagen die Griechen *ὁ πέλας*, *τοῦ πέλας*.

ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ κακίαν μὴ μνησικακείτω. *κακία*, Böses. Lat.: *malitia*. Allein *κακία* ist allgemein. Röm. XII, 17. 1 Petr. III, 9. Hingegen XX, 1 speciell Bosheit.

μνησικακείτω. Bei den 70 *λογίζεσθε*. In den beiden aus dem N. T. angeführten Stellen steht *ἀποδίδωμι*. Hingegen findet sich *μνησικακέω* und *μνησίκακος* mehrere Male sonst bei den 70.

καὶ ὅρκον ψευδῆ. Lat.: *juramentum mendum*. So sagen die Griechen *ψευδορκία*, *ψευδόρκιον*, *ψευδορκέω* neben *ἐπιορκία* und *παρορκέω*. *Mendus*, *mendosus* oder *mendax*, wie hier Menardus und die Oxforder Ed. wollen, gehört der spätern Latinität an. Doch sind schon bei den Klassikern die Substant. *mendum* und *menda* gebräuchlich. Ciceronianisch wäre *perjurium*.

μὴ ἀγαπᾶτε. Lat.: *non habeat* nach der Conj. des Menardus. Allein der cod. Corb. hat *non habet*, und diess wird jetzt sicher, wie schon Gallandius und Cotelerius vermutheten, auf *amet*, wie Volkm. und Hilg. übereinstimmen. Volkmar verweist wegen des häufig in orientalischen Handschriften vorgesetzten h auf Credner Gesch. d. N. T. Kanons S. 151. So hat in unserer Schrift der Lat. IV, 1. histantibus st. instantibus.

§ 9.

Die Leser sollen also den Irrthum der Juden meiden.

αἰσθάνεσθαι οὖν ὀφείλομεν. Lat.: *intelligere ergo debemus*. Dieselbe Wendung I, 7. II, 1. Dieselben Worte VI, 18. XIII, 3. Die Leser sollen den Plan der göttlichen Güte sich merken, nach der das alte Joch nicht mehr gilt.

μὴ ὄντες ἀσύνετοι. Lat.: *cum non simus sine intellectu*. Unser Verfasser beruft sich gern auf die vollkommene Einsicht seiner Leser, auf ihre *γνῶσις* und *σύνεσις*. § 3. u. a. m.

τὴν γνώμην τῆς ἀγαθοσύνης τοῦ πατρὸς ἡμῶν. *γνώμη*, *consilium*, Beschluss. Der Acc. ist abh. von *αἰσθάνεσθαι*.

ἀγαθοσύνη, Güte, Leutseligkeit, gewöhnlich *ἀγαθότης*. Jenes gehört der spätern Gräcität an, findet sich bei den 70 und bei Paulus. Aehnlich *ἀκεραιοσύνη*. III, 6.

Der Plan der Güte Gottes, über den die Leser sich zu freuen haben, I, 8. ist der, dass sie befreit vom Joche des Zwanges sind, II, 6. Es sind die *δικαιώματα κυρίου*, I, 2. II, 1. u. s. w., die *ὁδὸς δικαιοσύνης*, I, 3. überhaupt die Freiheit vom alten Kultus.

ὅτι ἡμῖν λέγει, was? Nicht: *πῶς προσάγωμεν αὐτῷ*, wie Hefele will: Mit letztem Worte wegen I, 7, sondern absolut: Er spricht zu uns. Lat.: *quia nobis dicit*. *Quia* steht in der spätern Latinität häufig statt des Acc. Inf., also wie im Griechischen, wo *ὅτι* von *αἰσθάνεσθαι* abhängig ist. Für *weil* setzt dagegen der Lat. *quod*. I, 3.

θέλων. Diess Wort steht auch im N. T. nicht ungern mit dem Acc. Inf.

ἡμᾶς μὴ ὁμοίως πλανωμένους ἐκείνοις ζητεῖν. Der Lat. lässt auch hier wie § 6 μὴ weg: *Volens nos similiter errantes quaerere quemadmodum etc.* Dadurch veranlasste er die früheren Erklärer zu geschraubten Erklärungen. Hefele erklärt: *Nos, in Judaeorum errores delapsos, salvare cupiens, Deus nobis ostendit, quemadmodum ad ipsum accedamus, corde videlicet contritos.* Und in der deutschen Uebersetzung: Denn um uns, die wir (den Juden) ähnlich irrten, zu suchen, sagt er uns ja, wie wir u. s. w. Dressel: *Simili modo nos errantes cum veteris federis populo, i. e. nos judaizantes. Respicit simul intellectus plenitudinem Christianorum* (Col. II, 2) *et mentis cecitatem Judaeorum* (2 Cor. III, 14).

Die Erklärung von Dressel wäre auf jeden Fall einfacher, nur würde *nos* auffallen, nach welchem der Verfasser sich selbst zu den bereits Judaizirenden zählte. Nun aber der Sin. μὴ bietet, wird der Sinn und Ausdruck viel einfacher, und es wiederholt sich uns hier, dass ein vom Lateiner übergangenes μὴ Verwirrung angerichtet hat. So haben denn Weizs. und Volkmar dieses μὴ in den Text aufgenommen, Hilg. that es nicht, ist jedoch später durch Overbeck wieder günstiger für dasselbe gestimmt worden. N. T. *extra, fasc.* I, p. XI.

ὁμοίως πλανωμένους. Dressel prof. X bezieht diese und andere Stellen auf Heidenchristen aus den Proselyten. Allein sie können ebenso gut auf Judenchristen gehen. Aehnlich ist IV, 6. μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν.

ἐκεῖνοι sind gewöhnlich in unserm Briefe die Juden.

πῶς προσάγωμεν αὐτῷ ist also von ζητεῖν abhängig, nicht von λέγει.

προσάγω θεῷ wie προσέρχομαι. I, 7. *Intrans.*

§ 10.

Durch Busse und Heiligung sollen wir das Heil suchen, damit nicht der Böse uns um dasselbe bringe.

Zuerst wird die Stelle Psalm LI (L), 17 angeführt, aber nur der erste Satz ist beim ℵ daraus genommen: θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη.

Statt τῷ θεῷ des ℵ und des Lat. im Cod. Corb. hat P. bei Muralt: *Domino.* Wahrscheinlich aus dem Folgenden.

συντετριμμένος findet sich so Luk. IV, 18 im *Rec.*, aber nicht in ℵ B DL *vulg. Ital.*

Die 70 geben: θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει. Und ihnen nach der Lateiner, wenn auch etwas abgekürzt: *Sacrificium Deo cor contribulatum et humiliatum Deus non despicit.* Also wieder ein Fall, dass der Lat. nach den 70 den Text ergänzt.

Die folgenden Worte des ℵ dagegen: ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτὴν — finden sich nicht im Psalm und daher auch nicht im Lateiner, der nicht Citate aus Apokryphen oder gar Pseudepigraphen liebt. Vgl. IV, 3. Volkmar denkt

an ein *Apocryphon*, und vergleicht nicht unpassend den Hymnus aus Judith XVI, 16. *Μικρὸν πᾶσα θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας· ὁ δὲ φοβούμενος τὸν κύριον μέγας διὰ παντός.* Noch mehr stimmt mit unserm Verfasser *Irenaeus adv. haeres.* V, 32, wo er zu den Worten des Psalms *Sacrificium Deo Spiritus contribulatus* ebenfalls noch beifügt: *Quemamodum alibi ait: Sacrificium Deo cor contribulatum; odor suavitatis Deo cor clarificans eum, qui plasmavit.* Sie müssen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben. Denn dass dem Irenaeus unser Brief bekannt gewesen wäre, davon findet sich sonst keine Spur.

ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ wird häufig vom Wohlgeruch der Opfer im eigentlichen Sinne gebraucht, so Judith l. c., — im tropischen wie hier und bei Irenaeus l. c. Ephes. V, 2. Phil. IV, 18.

πλάσσω, *fingere*, ist ebenfalls ein beliebter Ausdruck nach יָצַר. Vgl. namentlich Zach. XII, 1. *πλάσσων πνεῦμα ἀνθρώπου ἐν αὐτῷ.* Unten VI, 12. *πλάσμα.* Röm. IX, 20. 1 Tim. II, 13. und oft bei Philo.

ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν. Lat.: *certius inquirere.* Eigentlich bloss: Genau sein, es genau nehmen. Die Alten gebrauchten statt desselben eher *ἀκριβόω, ἀκριβοῦμαι, ἀκριβάζω.*

ἀδελφοί. Vgl. I, 1. 4.

περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Vgl. zu *σωθῆναι.* I, 3.

ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς. § 1. *ὁ ἐνεργῶν.* H. L. *ne quando*, wofür Volkm. und Hilg. *ut ne nequam* emendiren. Mit Recht, denn IV, 13 wird *πονηρὸς* mit *nequam* gegeben.

παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν. Lat.: *habeat introitum in nobis.* So IV, 9. *ἵνα μὴ σχῇ παρείσδυσιν.*

παρείσδυσις. Das Hineinschleichen, und dann wie bei den Subst. verbalia auf *σις*, das durch die Handlung Bewirkte, der Schlupfwinkel IV, 9. Vgl. Judas 4. *παρεισδύνω.* So Joseph. B. J. I, 24, 1. *Philo de spec. legg.* § 15. P. 790. Herodian. VII, 9, 18. I, 6, 2. Vgl. auch IV, 10 unten: *ἐνδύνω.* Dieses findet sich oft bei den 70, *εἰσδύνω* einigemal. Judicium Petri I, p. 98. l. 5. ed. Hilg. *καὶ ὅταν βραχεῖαν εἴσδυσιν σχῇ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτὴν κτλ.*

Bei Euseb. werden so *παραδύεσθαι* (H. E. I, 2) und *ὑποδύεσθαι* (II, 1. III, 26. IV, 7. VII, 30.) gebraucht.

πλάνης lässt der Lat. weg, was zu seinem *habeat* schon passt.

ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς. Lat.: *et evertat nos.* So cod. Corb. Dafür hat Rhode *avertat* emendirt, was viel matter ist als *evertere*, kopfüberstürzen, zu Grunde richten. Noch stärker ist der griechische Ausdruck: hinausschleudern, Zonaras Lex. 1698. *σφενδονησαι· ἐκδιῶξαι.* Aehnlich redet Clem. Rom. I, 51 von *τιναγμοὶ* (Schwingen und Schütteln) *τοῦ ἀντικειμένου*, und aus unserm Briefe vgl. IV, 13. *καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου.*

ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν. Lat.: *a vita nostra.* Dafür wollte die Oxforder Ed. *a via nostra.* Aber *ζωὴ* ist das ewige Leben. Ignat. ad Ephes. 17. *μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.* Vgl. unten IV, 13. *μή ποτε ὁ πονηρὸς ἄρχων - - - ἀπόσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου.*

Cap. III.

Die jüdischen Fasten sind nicht nach Gottes Willen, sondern die Tugenden der Gerechtigkeit und Mildthätigkeit.

Jesus selbst fastete, und so die Judenchristen, Röm. XIV, 2. 21. Col. II, 16. 21. Hebr. XIII, 9. AG. XIII, 2. 3. XIV, 23. Matth. IX, 15. 2 Cor. VI, 5. XI, 27. Zu Jesu Zeit scheinen die Jünger bei Gelegenheit wohl gefastet zu haben, Matth. VI, 16 f. XVII, 21, aber Jesus schrieb ihnen nichts vor, namentlich keine stationären Fasten, Matth. IX, 14, hob aber die Fasten auch nicht auf, ibidem 15. Paulus und Barnabas beobachteten die jüdischen Fasten. AG. XIII, 2. 3. XIV, 23. So verwirft auch Hermae Pastor Simil. V, 1 f. das stationäre Fasten, nicht aber das Fasten als Mittel der *ταπεινοφροσύνη*. Vis. II, 2. III, 1. Aber auch nach ihm Sim. V, 2 f. ist das wahre Fasten die Erfüllung der sittlichen Gebote Gottes.

§ 1.

Citation aus Jesaj. LVIII, 4. 5.

λέγει οὖν πάλιν περὶ τούτων. Lat.: *de illis*, vom Kultus.

πρὸς αὐτοὺς, zu den Juden.

ἵνα τί. Lat.: *ut quid, i. e. cur, quare.* Sonst gewöhnliche Uebersetzung von לָמָּה oder עַל־מָה. Der Ausdruck ist aus den 70 genommen, und findet sich nicht im Hebr., wo לֹא steht: Nicht fastet ihr jetzt u. s. w. *ἵνα τί* ist wohl wegen des Anfangs von Vs. 3 entstanden. Es ist gut griechisch, findet sich aber besonders bei den Spätern. Vig. 849. Winer Gramm. § 25. 1. F.

μοι νηστεύετε. Dat. ethicus. Im Hebr. fehlt's, die 70 haben es hinzugesetzt. Beim Propheten ist der Sinn, dass das Fasten der Juden desswegen Gott nicht angenehm sei, weil es der frommen Gesinnung entbehrte.

λέγει κύριος. א. Der Lat. lässt es weg, einmal als überflüssig, und dann, weil es die 70 nicht haben. Volkm. und Hilg. haben es in den Text aufgenommen.

ὡς σήμερον ἀκουσθῆναι. Lat.: *ut hodie audiatur.* Richtig. Im Hebr. gehört allerdings כַּיּוֹם zum Vorigen: nicht fastet ihr jetzt (zuvor?). Allein im Griechischen, sowohl bei den 70 als hier nöthigt *ὡς*, es zum Folgenden zu ziehen, sei es nun, dass die 70 כְּ oder לְ damit übersetzten.

ἐν κραυγῇ. Lat.: *in clamore.* א hat *ἐν*, offenbar aus Nachlässigkeit, übergangen. Die 70 übersetzen *ἐν κραυγῇ*. So hier Volkm. und Hilg. Im Hebr. heisst es aber בַּמָּרוֹם, in der Höhe, d. h. im Himmel, bei Gott. Schleusner meint, die 70 seien durch Stellen wie Deutr. XXVII, 14 verleitet worden, wo רוּם, wie unser hoch, von der hohen Stimme gebraucht ist. Da aber dort קוֹל dabeisteht, so wäre ein solcher Schluss doch gar zu einfältig gewesen. Wahrscheinlicher scheint mir, dass sie בַּמְּרִיבָה, durch das Geschrei, gelesen haben.

τὴν φωνὴν ὑμῶν, d. h. euer Gebet.

οὐ ταύτην τὴν νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην. ἐγώ. κ. Die 70 und der Lat. haben es nicht, doch bei ersteren eine Variante.

λέγει κύριος. Beifügung von Barn., auch beim Lat.: *dicit dominus.*

οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Lat.: *ut quis humiliet animam suam.* Die 70 übersetzen wörtlicher nach dem Hebr.: *καὶ ἡμέραν ταπεινοῦν ἄνθρωπον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ,* יוֹם עַנּוֹת אָדָם נַפְשׁוֹ, und einen Tag, wo der Mensch seine Seele kasteiet. Unser Verfasser vereinfacht den Ausdruck nicht ohne Geschick. Der Lat. fügt noch bei *sine caussa.* Diess soll den starken Ausspruch des Propheten mässigen. Die Uebersetzung fällt in eine Zeit, in der in der Kirche stationäre Fasten aufgekommen waren.

ταπεινόω wird gern von dem Sichabmühen, Kasteien, beim Fasten gebraucht. § 5. VII, 3. Es entspricht bei den 70 dem עִנָּה נֶפֶשׁ. Levit. XIII, 27. XVI, 31. XXIII, 27. 29. 32. Num. XXIX, 7. Jesaj. LVIII, 10. Levit. XIII, 27 hat bei *ταπεινώσετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν* eine Var. *νηστεύσατε.* Bei Matth. X, 15 ist in Beziehung auf das Fasten *πενθεῖν* gebraucht, wo die Parallelstellen *νηστεύειν* geben. Clemens Rom. I, 53 verbindet *ἐν νηστείᾳ καὶ ταπεινώσει.* So 55. Hermae Pastor. vis. III, 10. *πᾶσα ἐρώτησις ταπεινοφροσύνης χρῄζει· νηστευσον οὖν.* Simil. V, 3. *ἡ νηστεία τελεία .... καὶ οὕτω ταπεινοφρονήσεις κτλ.*

Der Ausdruck *ταπει νοῦν τὴν ψυχὴνιν* ist aber zunächst nicht moralisch von der Demüthigung der Seele gemeint, sondern von der Kasteiung der Lebenskraft. So § 3. 5. IV, 2. V, 13. Clem. Rom. I, 18. *ὀστᾶ τεταπεινωμένα* nach Psalm LI (L), 8.

§ 2.

Fortsetzung der jesajanischen Stelle, zweite Hälfte von Vs. 5.

οὐδ' ἂν κάμψητε. Lat.: *neque si curvaveris etc.* Der Lat. richtet sich auch hier wieder nach den 70, die den Sing. geben nach dem Hebr. also: *κάμψῃς, ὑποστρώσῃ, σου.* Unserm Verfasser passt der Plur. besser im Gegensatz zu *πρὸς ἡμᾶς* § 3. Er darf sich denselben um so eher erlauben als im folgenden Parallelglied bei den 70 ebenfalls *καλέσετε* steht.

ὡς κρίκον τὸν τράχηλον ὑμῶν. So 70, nur dass sie *σου* geben.

κρίκος i. q. *κίρκος.* Lat.: *circulum.*

Anders im Hebr.: חֲלֹךְ כְּאַגְמֹן רֹאשׁוֹ, sein Haupt hänge wie Schilf. Aber אַגְמֹן kann auch einen aus Schilf oder Binsen geflochtenen Ring bezeichnen, wie Hiob XL, 21 (26).

καὶ σάκκον. So auch 70. Um das Zeugma zu verhüten, fügt der Lat. noch bei *circumdederis.*

καὶ σποδὸν ὑποστρώσητε. Lat.: *et cinerem straveris,* nach den 70: *καὶ σποδὸν ὑποστρώσῃ.*

οὐδ' οὕτως καλέσετε νηστείαν δεκτήν. Den Plural haben hier auch die 70. Dagegen der Lat. (so im Hebr.) Sing. *cele-*

brabis jejunium. Auch Chrysost., Hieronymus, Procopius (cfr. Cotelerius) lesen *καλέσεις*. Es ist nun hier ein Fall, wo der Lat. eher mit dem Hebr. übereinstimmt, als mit den 70 oder unserm Verfasser, welcher Fall aber aus derselben Quelle fliessen mag, wie derjenige, wo unser Verfasser eher dem Hebr. als den 70 näher steht, obschon beide nicht hebr. verstanden. Vgl. II, 5. Andere KVV haben dagegen mit unserm Texte der 70 *καλέσετε*, Cyrill, Lucifer, Ambrosius.

καλεῖν νηστείαν. Lat.: *celebrabis jejunium.* Eigentlich *proclamare jejunium.* In der alten Römischen Religionssprache hatte sich sogar das Verbum *calare* (i. q. *καλεῖν*) erhalten von dem Zusammenrufen des Volks durch den *Pontifex minor,* um ihm die jeweiligen Kalenderdaten anzuzeigen. Hartung, Religion der Römer I, 151. Preller, Römische Mythologie 140, 242. Ueberhaupt wurden die Feste auch der Juden wie der Muhamedaner durch Ausrufen angekündigt. *Vitringa de Synagoge vetere.* I. II. c. 2. p. 282.

Vom Proclamiren der Fasten ist der Ausdruck gebraucht Esaj. I, 13. 1 König XXI, 12. 2 Chron. XX, 3. Esdr. VIII, 22. Im Hebr. heisst es aber anders: הֲתִקְרָא־צוֹם, Wirst du das ein Fasten nennen?

δεκτήν. Lat.: *acceptum.* So 70. Ueber *δεκτός* vgl. zu XIV, 9. Vom rechten Fasten Hermae Pastor Sim. V, 3. Auch hier lautet das Hebr. anders: וְיוֹם רָצוֹן לַיהוָה, Und einen Tag des Wohlgefallens des Ewigen.

§ 3.

Fortsetzung der Citation aus Jesajas. LVIII, 6. 7.

πρός ἡμᾶς δὲ λέγει. *δὲ* corr. ℵ. Lat.: *Hilg.* om. ℵ.

ἰδοὺ αὕτη νηστεία, ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος. So ℵ. Der Lat. kürzt auch hier ab: *cum jejunaveris.* Die 70 haben: *οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐξελεξάμην; λέγει κύριος.*

οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. So ℵ. Unser Verfasser hat diese Worte aus dem Obigen (§ 1) hier zur Verdeutlichung wiederholt. Sie fehlen bei den 70 und im Hebr. Daher hat sie auch der Lateiner nicht, der gern abkürzt und gern sich nach den 70 richtet.

ἀλλὰ λύε πᾶν σύνδεσμον ἀδικίας. So ℵ Volk. Die 70: *πάντα σύνδεσμον.* So Hilg. Jenes ist allerdings das Gewöhnliche, doch kommt der Plur. *σύνδεσμα* vor.

σύνδεσμον (*σύνδεσμος*). Lat.: *Solve omnem nodum injustitiae.* Das Wort kommt öfters bei den 70, und einigemal im N. T. vor, zunächst im sinnlichen Sinne für Band, *vinculum,* Habak. II, 11. Daniel V, 6. Col. II, 19, — dann im geistigen, entweder von etwas Bösem wie hier AG. VIII, 23. *σύνδεσμος ἀδικίας*, oder von Gutem, Eph. IV, 3. 6. *εἰρήνης*, Col. III, 14. *τῆς τελειότητος.* Endlich *continens pro contento* für das Verbundene, Bündel, Bund, Verbindung. Jerem. XI, 9. u. a. m. So wird es auch zu nehmen sein Ignatius ad Trall. 3. *τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ, καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων, concilium apostolorum.* Hesych: *σύνδεσμος· πλοκή.* d. h. Geflecht,

Gewebe. Aber auch Bestrickung, Betrug, List. Im letzten Sinne ist *σύνδεσμος* am besten hier zu nehmen, welcher gut mit allen andern Beziehungen zusammenhängt. Dahin weist auch der Parallelausdruck *στραγγαλιά*, und seine ähnlichen Erklärungen. Dafür spricht auch, dass das Wort § 5 ohne weitere Beifügung im schlimmen Sinne gebraucht ist, ebenfalls nach den 70. Neben *πλοκή* erklärt es Hesych auch noch durch *ὁμόνοια*, Verbindung, Verflechtung, Uebereinstimmung.

διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων. So ℵ und 70. Der *Lateiner* hat aber eine *doppelte* Uebersetzung: *et omnem consignationem iniquam dele, resolve suffocationes impotentium commerciorum.* Seitdem zu den 70 nun noch ℵ gekommen ist, kann kein Zweifel darüber sein, dass nicht der eine Satz eine Variante des andern ist. Cotelerius will die ersten Worte: *et omnem etc.* aus dem Texte entfernen, hält sie aber für eine Variante der erst später als Uebersetzung von *καὶ πᾶσαν ἄδικον συγγραφὴν διάσπα* folgenden Worte: *et omnem cautionem malignam dissipa.* Viel natürlicher sind sie Variante von den bei ihnen stehenden Worten *resolve suffocationes impotentium commerciorum.* Es fragt sich bloss, welche von beiden lateinischen Uebersetzungen die ältere und ächte sei? Da nun, wie Cotelerius selbst anführt, bereits Cyprian (*de oratione dominica F, ad Quirinum III*, 1), den ersten Satz fast wörtlich anführt: *Et omnem consignationem injustam dissipa,* so ist wohl der erstere Satz als die ältere Lesart anzusehen, der letzte als eine zweite Verbesserung und wörtliche Uebersetzung.

στραγγαλιά wird wie *στραγγαλὶς* von den alten Lexikographen Cyrill, Hesych, Suidas ebenfalls wie *σύνδεσμος* durch *πλοκή* erklärt, auch *συστροφή*, das Zusammendrehen und das Zusammengedrehte, *παγίς, δύσλυτον ἅμμα* (Binde). Damit stimmen die Uebersetzer überein, Aquila *διαπλοκή*, Symmachus *σκολιότης*, Theodotion *διεστραμμένον*. Der Ausdruck kommt bisweilen bei den 70 vor, so wie *στραγγαλιώδης*, verstrickt, und *στραγγαλιόω*, durch Zuschnüren tödten, *strangulare.* Daher die Suffocationes des Lateiners, die Zusammenschnürungen und dadurch bewirkte Erstickungen. Vgl. Clemens Rom. I. 30. *μιαρὰς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς*, Verbindungen. 35. *ἡ γλῶσσά σου περιέπλεκεν δολιότητα.* Hier bezeichnet er aber die Rechtsverdrehungen. Darauf führt die Verbindung mit dem folg. Gen. Daher hat die ältere Lesart des Lat. bloss *iniqua* bei *consignatio.*

συναλλαγμάτων. *συνάλλαγμα* heisst ein Dokument im Verkehr, Contrakt. In den Psalmen Salomons heisst es vom Gottlosen (IV, 4): *ἡ γλῶσσα αὐτοῦ ψευδὴς ἐν συναλλάγματι μετ' ὅρκου*, vgl. VIII, 11. *συνέθεντο αὐτοῖς συνθήκας μετὰ ὅρκου.* 1 Makk. XIII, 42. *καὶ ἤρξατο ὁ λαὸς Ἰσραὴλ γράφειν ἐν ταῖς συγγραφαῖς καὶ συναλλάγμασιν.* Das hebr. מוֹטָה, Joch, Unterjochung, das die 70 hier durch *συνάλλαγμα* verdolmetscht, giebt er sogleich im letzten Satz von Vs. 6 bei Jesaj. durch *συγγραφή*, Contrakt. Dem entspricht nun ganz gut die ältere lat. Lesart *consignationem*, Dokument mit Siegel bei Quintilian und den Juristen, während *consignare,* versiegeln und verbriefen, bescheinigen und verbürgen, — von den ältesten Zeiten an

im gewöhnlichen Gebrauche war. Die jüngere Lesart *commerciorum*, des kaufmännischen Verkehrs, giebt die Sache zu allgemein. Noch allgemeiner ist der Sinn im Hebräischen: „Streife ab die Bande der Unterjochung.“ Es wird sich diess auf Verhältnisse der Gläubiger zu ihren Schuldnern beziehen. Die 70 sahen aber darin Missbräuche aus dem alexandrinischen Handelsleben. Aber selbst unter den Christen der ersten Jahrhunderte kamen Fälle vor, dass ein Christ von einem Heiden Geld borgte, und ihm einen Schein mit einer heidnischen Eidesformel, wie dieser es verlangte, ausstellte, nachher aber sich durch den heidnischen Schwur nicht gebunden erklärte. Tertull. de idolol. c. 23. Neander Antignostikus. Ed. 2. S. 56.

βιαίων. Lat.: *impotentium.* Menardus erklärt durch *violentorum. Impotens* im Sinne von unbändig, übermüthig, ist gut Latein und ciceronianisch.

ἀποστέλλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει. Lat.: *dimitte quassatos in remissionem.* Vgl. Luk. IV, 19.

θραύω, zerbrechen, zermalmen, dann wie *frangere* überh. schwächen, entkräften. Bei den späteren Griechen mit *δύναμιν*, *ἐλπίδα*. Im Hebr. steht auch Zerbrochene, רְצוּצִים, für Niedergedrückte und Gebeugte. Im Hebr. bezieht es sich überhaupt auf die Unterdrückten, besonders solche, die durch Schulden in Sklaverei gekommen waren. Vgl. Jerem. XXXIV, 8. f.

ἐν ἀφέσει, *ἐν* steht nicht für *εἰς*, sondern: Entlasse die Gebrochenen in Freiheit. Vgl. Winer Gramm. § 50. 4. 5. *ἄφεσις* ist gebraucht mit Hinsicht auf die Schuld.

καὶ πᾶσαν ἄδικον συγγραφὴν διάσπα. Lat.: *et omnem cautionem malignam dissipa.* Den allgemeinern hebr. Ausdruck: Zerbrich jegliches Joch, d. h. der Dienstbarkeit, der sich namentlich auf solche bezieht, die durch Schulden in Sklaverei gekommen waren, fasst auch hier der Alexandriner nach dem kaufmännischen Verkehre seiner Zeit. Das hebr. מוֹטָה, das er vorher durch *συνάλλαγμα* gegeben hatte, übersetzt er nun durch *συγγραφὴ*, Handschrift, Contrakt. Lat.: *cautio*, d. h. Sicherstellung, die namentlich durch Verschreibung geschieht, Obligation. Perizonius zu Aelian V. Hist. IV, 1. Dazu passt nun sehr gut *διασπᾶν*, zerreissen, wofür *dissipere* nur ein allgemeiner Ausdruck ist, während das ciceronianische *scindere, conscindere, concerpere (epistolam)* entsprechender gewesen wäre.

διαθρύπτε πεινῶσιν τὸν ἄρτον σου. Lat.: *frange esurienti panem tuum.* So 70 und hebr. *διαθρύπτω* findet sich einigemal bei den 70. Hesych: *διεθρύβη· ἐκλάσθη.* Mit diesen Worten beginnt Vs. 7 bei Jesajas.

καὶ γύμνον ἐὰν ἴδῃς, περίβαλε. Lat.: *quum videris nudum, vesti.* So א, Hilg. *ἐὰν γύμνον.* Lat. Volk. 70. Der Lat. hat den folgenden Satz vor diesem, auch wieder nach den 70.

περιβάλλειν, absol. für bekleiden, ist um so natürlicher, wenn der Zusammenhang darauf weist (*γύμνον*) und *περιβόλαιον* geradezu ein Kleid heisst. So oft bei den Hellenisten.

ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκον σου. Lat.: *Egenos sine lecto induc in domum tuam.* Auch hier wieder nach den 70 nachcorrigirt *πτωχοὺς ἀστέγους*, die allerdings hier das Hebr. genauer wiedergeben.

καὶ ἐὰν ἴδῃς ταπεινόν, οὐχ ὑπερόψῃ αὐτόν. So א. Hilg. Diese Worte fehlen im Lat. und in den 70. Volkm. emendirt: *καὶ γυμνὸν ἐὰν ἴδῃς ταπεινὸν, οὐχ ὑπερόψῃ αὐτὸν.* Mit welcher Berechtigung?

οὐδὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου. Lat.: *et domesticos seminis tui non despicies.* Auch wieder nach den 70: *καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει (ὑπερόψῃ)*, nach dem Hebr.: Und entzieh dich nicht deinem Bruder.

Die Construction *ὑπερόπτομαι ἀπὸ* kann nicht auffallen, obschon bei den 70 sonst der Acc. folgt. Schon die Aeltern construiren nach einer ähnlichen Anschauung *ὑπερορᾶν* mit dem Gen. Xenoph. Mem. I, 2. 9. So überhaupt bei den Verb. des Vernachlässigens *ἀμελεῖν, ὀλιγωρεῖν.* Winer Gramm. § 30. 10. d.

οἱ οἰκεῖοι τοῦ σπέρματος ist auf jeden Fall weiter als Bruder. Doch ist es enger als *ἴδιοι.* 1 Tim. V, 8.

§ 4.

Fortsetzung aus Jesaj. LVIII, 8. Verheissung des Segens und der Hülfe Gottes. Mit unbedeutenden Abweichungen ganz nach den 70, die aber vom Hebr. abweichen.

τότε ῥαγήσεται πρώϊμον τὸ φῶς σου. Hebr. Dann wird hervorbrechen wie die Morgenröthe (כַּשַּׁחַר) dein Licht. Hier aber ist *πρώϊμον* Prädicat: als Morgenröthe.

ῥαγήσεται. Lat.: *erumpet.* Zonaras in lex. 1607: *ῥαγήσεται· ἐκπηδήσει*, wird hervorspringen.

πρώϊμον. Der Lat. ungenau *temporaneum lumen tuum*, als Frühregen. So wird das Wort allerdings oft gebraucht, auch von der vulgata Jacob. V, 7. substantivisch. Es gehört der spätern Latinität an statt *tempestivus, matutinus.* Allein *πρώϊμον* kann ganz gut die Morgenröthe wie *τὸ πρωΐ*, Genes. XXXII, 24 bezeichnen. Nur ist der Ausdruck allgemeiner als *ἕως.* Es heisst auch Morgendämmerung. Diese beiden Begriffe sind im Griechischen überhaupt verwandter, daher für Morgendämmerung auch gesagt wird *ἡ πρώτη ἕως.* Auch diese Adjectivform gehört der spätern Gräcität an statt *πρώιος, πρῷος.* Lobeck Phryn. 52.

τὸ φῶς σου, d. h. dein Glück.

καὶ τὰ ἱμάτιά σου ταχέως ἀνατελεῖ. So Hilg. nach א u. Lat.: *Et vestimenta tua cito oriuntur* (Cotel. Hilg. *orientur*). Dagegen liest die Corr. bei א *ἰάματα.* So Volkmar. Auch bei den 70 finden sich beide Varianten. Die letztere ist nach dem Hebr. nachcorrigirt: Deine Heilung wird schnell wachsen. Aquila übersetzte: *ἡ οὐλὴ τοῦ τραύματός σου ἐπουλωθήσεται*, die Heilung deiner Wunde wird schnell vernarben. Das *α* muss in einem Hauptcodex der 70, der in das

Abendland kam, verblichen gewesen sein, denn Justin. M. Dial. c. 15 und die lateinischen KVV Tertullian (*de resurr. carnis* c. 27), Ambrosius, Cyprian, Augustin lesen bei Jesaj. ebenfalls *vestimenta*. Hingegen giebt die vulg. *sanitas*.

ταχέως. *ταχύ*, 70 u. Aquila. Beide Formen sind bei den 70 und im N. T. üblich.

ἀνατελεῖ. Hebr. Deine Wunde sprosst schnell. Wörtliche Uebersetzung. Das Bild bezeichnet den glücklichen Fortgang der Heilung. Aber was dachte man sich unter *τὰ ἱμάτιά σου ταχέως ἀνατελεῖ*, *vestimenta tua cito orientur?* Die Lesart ist verkehrt. Aber nach den Regeln der Kritik ist anzunehmen, dass unser Verfasser so gelesen habe.

καὶ προπορεύσεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη. Die 70 setzen nach dem Hebr. zum letzten Worte noch *σου*, צִדְקֶךָ. Knobel nimmt das hebr. Wort für Heil, i. e. Heiland, Gott, — Gesen. für Segen. Diese Erklärung wird durch den Parallelismus sehr begünstigt. Aber bei *δικαιοσύνη* ist sie nicht möglich. Diese Worte werden wieder angeführt IV, 12.

ἔμπροσθεν, vor einem her, auch noch XI, 4, voran. Sonst auch bei *coram*. XII, 11.

καὶ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε. Lat.: *et claritas Deí circumdabit te*. Eigentlich: wird dich umhüllen, — bedecken, vertheidigen. Eigentlich nach dem Hebr.: Wird dich (Israel, deinen Zug) zusammenhalten. So *cogere agmen, claudere*. So steht אָסַף Jesaj. LII, 12, und einigemal im Piel. *Vulg. colliget te.*

§ 5.

Aber man muss die Sünden fliehen, die Tugenden ausüben. Esaj. LVIII, 9. 10. Fast wörtlich nach den 70.

καὶ τότε βοήσεις, καὶ ὁ θεὸς ἐπακούσεταί σου.

καί. א *κα*, fehlt in den 70, und daher im Lat.

βοήσεις, א, *βοήσῃ*. 70. Beide Fut. sind bei den 70 üblich. Sonst ist die active Form die gewöhnliche.

Lat.: *exclamas*. Men. will *exclamabis* lesen, da Cyprian de testim. III diese Form hat. Kein Grund. Auch die vulg. hat *invocabis*.

ἔτι λαλοῦντος σου ἐρεῖ· ἰδοὺ πάρειμι. *ἐρεῖ*. Fut. von *ῥέω*, oder eigentl. *εἴρω*. So *ῥηθείς*, *ἐῤῥήθην*, *εἴρηκα*. Buttmann II, § 114.

ἐὰν ἀφέλῃς ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον. *σύνδεσμον*. So hier א. Dagegen § 3. *πᾶν σύνδεσμον ἀδικίας*, Betrug.

καὶ χειροτονίαν, *et suadelam malorum*. Hilg. vermuthet statt des letztern Wortes *manuum*. Allein der Lateiner übersetzt nach dem Sinne. Wörtlicher die vulgata: *Si desieris extendere digitum*. So im Hebr. שְׁלַח אֶצְבַּע, Ausstrecken des Fingers, zum Hohn sowohl als zum Trug. Grotius sagt zu Jesaj. l. c. *Si desieris infami digito, ut Persius* (II, 33) *loquitur, denotare viros probos, et illorum simplicitati illudere.* So geben auch den Sinn des Hebräischen wörtlich

Aquila, Symmachus, Theodotion: *δάκτυλον ἐκτεταμένον.* Proverb. VI, 13 wird dieses Fingerdeuten gegeben durch *διδάσκειν ἐν νεύμασι δακτύλων.* Bekanntlich bezeichnet bei den Griechen *χειροτονία* gewöhnlich das Handaufheben zur Abstimmung, zur Wahl, *suffragium.* Das kann nun auch im schlimmen Sinne, im verwerfenden geschehen, als ein *ἀντιχειροτονέω, ἀποχειροτονέω, καταχειροτονέω.* Und darum setzt der Lat. hier noch *malorum* dazu, nicht weil er, wie Menardus, Clericus und Hefele wollen, *χειροτονία* von *χείρων, pejor,* ableitete. Auch *suadela (suada)* wird gern im schlimmen Sinne gebraucht. Plaut. Cist. II, 3. 24. *Jam perducebam illam ad me suadela mea,* ganz entsprechend der beschwatzenden *Πειθώ, Philo de opif. mundi* P. 38. M. *legatio ad Cajum.* P. 1036. I. Das Händeausstrecken kann aber auch noch in einer andern Absicht geschehen, wie im guten Sinne zum Schutzanflehen, oder als Zeichen der Verwunderung, so im schlimmen, wie hier, zum Hohn und Trug und Verführung.

καὶ πᾶν ῥῆμα γογγυσμοῦ, im Hebr. bloss וְדַבֶּר־אָוֶן, böse Rede. Dagegen übersetzen die 70 durch *γογγύζω* Num. XI, 1, Klagl. III, 39. אָוֶן, seufzen, klagen. Der Lat. hier *verbum murmurationis,* und die vulg. Num. Klagl. *murmur* und *murmurare,* dagegen hier näher dem Hebr.: *et loqui verbum quod non prodest.* Im Hebr. ist hier von einem Fehler gegen Menschen die Rede, bei אָוֶן, *γογγύζειν,* gegen Gott. XIX, 11 gebraucht unser Verfasser *γογγύζω* vom unwilligen Geber. Duae viae I, 99. 1. *μὴ γίνου γόγγυσος.*

καὶ δῷς πεινῶντι τὸν ἄρτον σου. Lat.: *et dederis esurienti panem.* Auch die 70 haben *σου* nicht.

ἐκ ψυχῆς σου. So 70, der Lat. bloss *ex animo; σου* schien ihm überflüssig. Aber auch XIX, 6 steht *σου* dabei. Ohne *σου* Col. III, 23. Im A. T., im N. T. und auch bei den Griechen wird *ὅλης* dazugesetzt. Aehnliche Ausdrücke bei den 70 sind *ἀπὸ ψυχῆς, κατὰ, πρὸς ψυχήν.*

καὶ ψυχὴν τεταπεινωμένην ἐλεήσεις. Der Lat. lässt den ganzen Satz weg. Die 70 übersetzen wörtlicher *ἐμπλήσεις,* vulg. *repleveris.* So Hiob XXXVIII, 39.

Ueber die Beziehung von *ταπεινοῦσθαι* zum Fasten vgl. § 1. Hier steht es ebenfalls vom Hunger.

Mit diesen Worten schliesst nun das *Citat* des Jesajas.

§ 6.

Dazu geschahen die Offenbarungen des Langmüthigen, damit Ihr nicht wie Proselyten Euch dem alten Gesetze unterwerfet.

εἰς τοῦτο οὖν, ἀδελφοί. Mit *οὖν* wird die Anwendung der prophetischen Stelle eingeführt. Vgl. II, 10. Volkmar supplirt bei diesen unvollständigen nach § 4 *λέγει πρὸς ἡμᾶς ταῦτα.* Doch könnte man auch *ἦν* suppliren. Winer § 45. b. So der Lat. *providens est.* Noch einfacher schliesst man *προβλέψας* an *προεφανέρωσεν.*

ἀδελφοί. Vgl. zu I, 4.

ὁ μακρόθυμος. So א. *Misericors Deus.* Lat. Volk. Aller-

dings wird dieses Wort neben Gott gesetzt. Aber unser Verfasser kann Gott wohl den Langmüthigen an sich nennen.

προβλέψας εἰς τοῦτο ist also einfacher Participialsatz und nichts zu suppliren. προβλέπω steht hier nicht von der Fürsorge wie Hebr. XI, 40, sondern nach dem Sprachgebrauche unsers Briefs vom Vorhersehen, VI, 14. IX, 7.

ὡς passt auch nur zu der zweiten Bedeutung von προβλέπω, Er sah voraus, wie das Volk u. s. w. ὡς folgt so auf dieselben verba sensuum wie ὅτι, ist synonym mit ihm, wenn auch nicht identisch, Winer § 53. 9. So IV, 5. Daher übersetzt durch *quia*.

ἐν ἀκεραιοσύνῃ. Lat.: *in simplicitate*. Dieses Subst. ist erst in späterer Zeit nach Analogie von ἀγαθωσύνη (II, 9) aus dem so üblichen ἀκέραιος gebildet, *purus, sincerus, incorruptus*.

πιστεύσει. Was will unser Verfasser sagen mit πιστεύειν ἐν ἀκεραιοσύνῃ? Nach dem Zusammenhange ist diess der reine Glaube mit höherer Einsicht, der mit dem Gesetze nichts zu schaffen haben will. Es ist nicht, wie Weizsäcker Programm 45 will, der einfache, kindliche Glaube, der noch ohne γνῶσις ist, auf welche Fassung allenfalls die lat. Uebersetzung führen konnte, sondern gerade der durch die Verbindung mit der γνῶσις vollkommen gewordene Glaube. Vgl. I, 5. So ist V, 5 ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνίητε zu fassen. Hier wie VIII, 2 mit den Worten ἐν ἁπλότητι λέγει ὑμῖν will der Verfasser den höhern Sinn seiner Allegorie als etwas Einfaches bezeichnen.

ὁ λαὸς ὃν ἡτοίμασεν. Lat.: *populus, quem comparavit*. Vgl. V, 7. καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων. XIV, 6. ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον. VII, 5. τοῦ λαοῦ μου. Immer von Jesus.

τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ. So Lat.: *dilecto suo* Hilg. ℵ setzt ἐν vorher und ihm folgt Volkmar: durch seinen Sohn. Allein in den angeführten Parallelstellen steht überall bei ἑτοιμάζειν der Dat., und das Volk wird von Gott für Christus zubereitet, nicht durch Christus für Gott. Das ἐν konnte aus der vorhergegangenen Silbe ganz leicht entstanden sein.

ὁ ἠγαπημένος von Christus. Eph. I, 6. Oefters bei Joh. πατήρ με ἀγαπᾷ. Und sonst ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς. Matth. III, 17. XII, 18. XVII, 5. Wie hier unten IV, 3. 8. So wird Christus genannt auch im Buche Henoch, in den Testam. XII Patriarch., und im Anabaticon Jesaiae I, 4. 7. I, 18. 21. IV, 6. Lücke Einl. in die Apoc. Joh. Ed. 2. 281. Langen. 162. 427.

προεφανέρωσεν. So vulg. Dagegen fügt ℵ noch γὰρ bei. So Volkm. Der Lat. dagegen *atque*. Letzteres kann nicht als Unterstützung des ℵ aufgeführt werden. Der Abschreiber des ℵ und der Lat. sahen beide, dass, wenn man προεφανέρωσεν nicht mit dem Vorhergehenden verbände, dasselbe in der Luft hänge. Jeder verband es nun auf seine Weise mit dem vorigen, der eine mit γὰρ, dieser mit *atque*. Dass der Lat. aber nicht γὰρ las, geht daraus hervor, dass er letzteres sonst immer gewissenhaft mit *enim* wiedergiebt, nie durch *atque*.

ἡμῖν περὶ πάντων. ℵ. *omnibus nobis*. Vgl. § 1. περὶ τούτων.

ἵνα μὴ προσρησσώμεθα. ℵ Volkm. *incurramus.* Lat. und ihm nach Hilg. *προσερχώμεθα.* Der stärkere Ausdruck *προσρήσσω* i. q. *προσρήγνυμι*, zerschellen, entspricht besser der Stimmung des ernstlich mahnenden antijudaistischen Verfassers. Auch ist er nach den Gesetzen der Kritik dem allgemeinern und mattern vorzuziehen. Ohnehin gebraucht unser Brief das sonst so gewöhnliche *προσέρχομαι* nicht.

τῷ ἐκείνων νόμῳ. Lat.: *ad illorum legem;* ℵ hat *νόμον*, was aber Schreibfehler aus Strudelei ist.

ἐκείνων, der Juden, wie gewöhnlich in unserm Briefe.

ὡς ἐπήλυτοι. Lat.: *tamquam proselyti.* ℵ. *ὡς ἐπίλυτοι.* Letzteres wollte Weizs. in seinem Programme über den Barnabas beibehalten wissen. Er denkt dabei an *ἐπίλυσις.* 2 Petr. I, 20. Vgl. noch Hermae Pastor. Simil. V, 3. 4. 5. 7. VI, 1. VIII, 11. IX, 10. 11. 13. 16. Dabei ändert er aber erst noch die Texteswörte in: *ὡς ἐπιλύτῳ τῷ ἐκείνων νόμῳ*, als wäre das Gesetz ein durch sich selbst erklärtes, im Gegensatz zur höhern *γνῶσις*, welche erst durch die Allegorie die wahre Erklärung giebt. Allerdings nahm W. später diese künstliche Erklärung und Textesänderung zurück. Vgl. Liebners Jahrb. X (1865), 2. 392. Aber davon will er nichts wissen, dass *ἐπήλυτοι* gleichbedeutend sei mit *προσήλυτοι*, wie der Lat. das Wort verstand. Auch R. Lipsius bleibt bei *ἐπίλυτοι.* Zarncke C. Bl. 1864. August.

Wer den Cod. ℵ mit seinen Itazismen kennt, der wird hier keine Variante sehen, sondern blosse itazistische Orthographie statt *ἐπήλυτοι.* So Volkmar und Hilg., nur dass letzterer glaubt *ἐπήλυται* ändern zu müssen.

Die bekannte Verwechslung von *ι* und *η*, von der ja der Itazismus den Namen hat, findet sich im cod. ℵ noch II, 5. *πληρις* statt *πληρης*, VII, 10. *ἐκπλαγισονται*, und ebenso haben die codd. OV X, 8 *κολληθησι* statt *κολληθησῃ.* Besonders werden diese Buchstaben häufig im cod. alex (A) verwechselt. Dann bei Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts. So bei Justin, Apol. I, 29. *Φίληκι* und *Φίληκος* statt *Φήλικι* und *Φήλικος.* Epist. ad Diogn. c. 1. *τιν* statt *την* im cod. argentor. Vgl. Braun, Sylburg und Thalemann zu Justin C. C. Montfaucon Palaeogr. graec. 213. 230. 292. Dahin gehören die Schreibweisen Chrestus und Chrestiani bei Sueton Claud. 25. Tacit. Annal. XV, 44. Tertull. Apol. 3 F, Lactant. IV, 7, Otto zu Theophilus Antioch. I, 1. n. 10, c. 17. n. 1. In der letzten Stelle findet sich die Var. *χριστὸν* und *χρηστὸν.* So bei demselben II, 7. p. 85. D. *Δηϊανειρὶς* statt *Δηϊανειρὴς*, und III, 27. p. 138 A. Die var. zwischen den Zahlzeichen *ι'* und *η'.* Vgl. ferner Rudorf in Niebuhrs Rheinischem Museum II p. 74. Zu demselben Itazismus ist zu zählen die Verwechslung von *ει* und *η* in unserm Briefe beim cod. ℵ: XIII, 1. *τεθηκα* statt *τεθεικα*, XIV, 8. *ηνεκεν* statt *εινεκεν*, XIV, 9. *ἀνοικοντων* statt *ἀνηκοντων.* XVII, 1. Clemens Rom. I, 1. *ξενοις* statt *ξενης.*

Der Wortbildung nach ist *ἐπήλυτος* wie *προσήλυτος* ein nomen verbale von *ἐλήλυθα*, und hängt zunächst mit *ἔπηλυς* zusammen, mit dem *μέτηλυς* parallel ist, wie mit jenem *συνήλυτος*, das sich ebenfalls auf die einfachere Form *σύνηλυς* stützt. Die Form der zweiten, wie die der ersten Declin. gehören der spätern Sprache an, und sind ihrer

Bildung nach ohne weitere Analogie in der griechischen Sprache. Die Form der zweiten ist die gewöhnlichere, sie ist zunächst wie schon bei den Alten adjektivisch. Thuc. I, 9. Winer Gramm. § 16. 3. c. a. Valkenär Amm. p. 32. Bei den Sibyllinen finden sich beide Formen, die ältere ἐπήλυς, II, 104, die jüngere ἐπήλυτος VII, 85.

Was den Sprachgebrauch betrifft, so nannten die Griechen zunächst ἐπήλυδες und συνήλυδες hinzugekommene Fremde, und so ist es mit den spätern Formen. So erklären die alten Grammatiker. Hesych: ἐπήλυτος· ἔποικος, προσήλυτος. Lexic. Cyrilli: ἐπήλυτος· πάροικος. Also Einsassen im Gegensatz zu den αὐτόχθονες, ἐγχώριοι. Thuc. I, 9. Plato Menex. p. 237. B. Harpocration v. αὐτοχθονες. So wird ἐπήλυτος bei den 70 gebraucht Levit. XVI, 29. Hiob XX, 16, und ebenso das bei ihnen noch häufigere προσήλυτος. Joseph bedient sich der ältern Form ἐπήλυδες. Antiq. VIII, 4, 6. VIII, 12, 2. X, 10, 1. Bell. Jud. III, 10, 5 und 10. contra Ap. I, 35, im Gegensatz zu ἐγχώριοι und οἰκεῖοι. Bei Lucian Hermotim. § 24 werden die ἐπήλυδες καὶ ξένοι den αὐθιγενεῖς entgegengesetzt.

An unserer Stelle ist es natürlich von Proselyten in religiöser Hinsicht zu verstehen, und zwar von Proselyten der Gerechtigkeit. Denn diesen gleich zu werden laufen diejenigen der Leser Gefahr, welche sich auf das jüdische Gesetz zu verpflichten geneigt waren. In diesem Sinne gebraucht unsern Ausdruck oft Philo, z. B. *de monarchia* I. § 7. P. 818. τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ, οἳ μυθικῶν μὲν ἀλογοῦσι πλασμάτων, περιέχονται δὲ ἀκραιφνοῦς ἀληθείας. Ἰσοτιμιαν γοῦν ἅπασιν ἐπηλύταις μεταδοὺς καὶ χαρισάμενος ὅσα καὶ τοῖς αὐτόχθοσι .... παρ' ὅσον αὐτοῖς ἰσονομίαν καὶ ἰσοτέλειαν ἐπηλύταις παρέχει κ' τ' λ. In den folgenden Stellen gebraucht Philo die verschiedenen Wortformen ἔπηλυς, ἐπηλύτης, ἐπήλυτος, προσήλυτος. So ἐπήλυς de Cherubim § 34. P. 128. ἀφρόνων ἔπηλυς μὲν ἢ πάροικος ἁπλῶς οὐδεὶς ἐν τῇ τοῦ θεοῦ πόλει γίνεται. *De caritate* § 12. P. 705. Zweimal ἐπήλυδες und ἔπηλυν. *De exsecrat.* § 6. P. 934. ἔπηλυς. Fragm. ad Exod. XXII, 19. bei Mangey II, 677. Richter T. VI, 242. ἐπήλυδας, ἐπήλυδες, ἐπηλύδων. Dann ἐπηλύτης. *De poenit.* § 2. P. 406. *De septenario* § 14. P. 1188. ἐπηλύταις, ἐπηλύται. *De caritate.* § 12. P. 705. ἐπηλύταις. *De poenit.* § 2. P. 406. γίγνονται γὰρ εὐθὺς οἱ ἐπηλύται σώφρονες. Ueber ἐπήλυτος vgl. *De Cherubim* § 34. P. 128. πάροικον καὶ ἐπήλυτον . . . ἐπηλύτων καὶ παροίκων λαβεῖν τάξιν. *De creatione princip.* § 6. p. 726. ἐπήλυτος. . . ἐπηλύτῳ. *De nobil.* § 5. P. 908. ἐπηλύτοις. Endlich πρόσηλυτος. *De Cherubim* § 31. P. 126. § 33. P. 128. Fragm. ad Exod. XXII, 19. bei Mangey II, 677. Richter VI, 241 f. zweimal.

Unsere ganze Stelle, und namentlich der Ausdruck ἐπήλυτοι, passt sehr gut in den Zusammenhang hier, sowohl für die Leser des Briefs überhaupt, als namentlich für *Heidenchristen*. So Hilg. apost. Väter 35. Dressel praef. IX. Nur Heidenchristen, die eine Neigung zum jüdischen Gesetze hatten, konnte man auf die Gefahr hinweisen, jüdische Proselyten zu werden. Judenchristen dagegen würden in diesem Falle

nur wieder Juden geworden sein und boten keine Vergleichung mit Proselyten.

Wie nun die Proselyten der Gerechtigkeit von den Juden auf das ganze Gesetz verpflichtet wurden, so forderten nach dieser Analogie die Judenchristen dasselbe von den Heidenchristen. Dass aber die meisten Proselyten solche der Gerechtigkeit waren, geht schon aus Juvenil Sat. XIV, 96 f. hervor:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et coeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaicum ediscunt et servant et metuunt jus,
Tradidit arcano quodcumque volumine Moses.

Suidas: *προσήλυτοι· οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους.* Dio Cass. XXXVII, 17. *τὰ νόμιμα αὐτῶν ζηλοῦσι.* Tac. Hist. V, 5. *circumcidere genitalia . . . Transgressi in morem eorum idem usurpant.* Joseph. vitae. 23. Bell. j. II, 17, 10. *μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐζειν.* Antiq. XX, 2. 4. *νομίζων μη εἶναι βεβαίως Ἰουδαῖος, εἰ μὴ περιτέμνοιτο κ' τ' λ.* Tacit. Hist. V, 5. *circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. Transgressi in morem eorum idem usurpant.*

Cap. IV.

Prophetische Stellen über die eingetretenen letzten Zeiten, welche ermahnen, sündlos in's Reich Gottes einzutreten.

Beim Blick auf die Gegenwart und nächste Zukunft ermahnt unser Verfasser plötzlich die Leser, die Sünden zu meiden. Da er vorher von der Nichtigkeit der Opfer und Fasten gesprochen, so scheint der Uebergang zu dieser Ermahnung nicht motivirt genug. Und doch findet sich derselbe Gegensatz ausgesprochen bei den Propheten, und namentlich auch im Hebräerbrief. Die extremen Judenchristen setzten wie die Juden ihr Vertrauen auf den Bund mit Gott, auf das Ceremonialgesetz, auf die Abstammung von Abraham (Matth. III, 9), und wurden dadurch gegen die Sünden und den neuen Geist der heiligenden Wiedergeburt gleichgültig. Die todtgewordenen Kultushandlungen standen dem neuen Geiste geradezu im Wege. Ueberall hebt unser Verfasser die Nothwendigkeit der guten Werke hervor: Hefele Barnabas 259. Dressel X. Weizsäcker Progr. 28.

§ 1.

Der Blick auf die Gegenwart ermahnt uns die Sünde zu fliehen.

δεῖ οὖν ἡμᾶς περὶ τῶν ἐνεστώτων. So א. Der Lat. *oportet ergo de histantibus.* Früher erklärte man das letzte Wort

entweder durch *his talibus*, wie die alte Oxf. Edition, Vossius und Hefele, oder *his tantis*, wie Cotelerius, der aber auch *instantibus* vorschlägt, welches Usser. Menardus, Gallandius schon vermutheten, und Dressel annahm. Diese Emendation ist nun durch den ℵ sicher gestellt. Das *h* gehört der spätern Latinität an. Vgl. II, 8, *habet* statt *amet*. *J* ist wahrsch. im cod. Corb. verblichen, und noch ein Raum für dasselbe da, und für n.

Unter *ἐνεστῶτα* ist die Gegenwart, die gegenwärtige Lage der Dinge zu verstehen. Vgl. I, 7. die gegenwärtigen bösen Tage. II, 1. VIII, 6. Es ist die Zeit der Abfassung des Briefs gemeint, worüber zunächst in dem Excurs zu § 3—5 die nähere Erörterung soll gegeben werden.

ἐπιπολύ. Lat.: *multum.* Gewöhnlich heisst es: lange Zeit. AG. XXVIII, 6. Hier passt besser: sehr, *plurimum, arciter, vehementer*, Vig. 628. a.

ἐρευνῶντας. So Volk. Hilg. *ερaυνωντας.* ℵ. Schreibfehler. Lat.: *scrutantes.* Oft im N. T.

ἐκζητεῖν. ℵ. Lat.: *scribere.* Er scheint eine andere Lesart in s. griechischen cod. (*γράφειν*) vorgefunden zu haben, denn sonst übersetzt er *ἐκζητεῖν* durch *quaerere, exquirere.* Vielleicht schienen ihm aber auch *ἐκζητεῖν* und *ἐρευνᾶν* zu sehr gleichbedeutend und eins von ihnen überflüssig. Allein beide unterscheiden sich ziemlich bestimmt von einander, und zwar so, dass *ἐκζητεῖν*, das eifrige Suchen, zu erlangen Suchen bezeichnet mit Hinblick auf den Zweck. So in unserm Briefe überall und im N. T. *ἐρευνᾶν* giebt das Mittel an, das Forschen, Nachforschen, Nachlesen, Nachdenken. So im N. T. Beide Worte sind wie hier vereint 1 Petr. I, 10. *Philo quod omnis probus* § 10. P. 875. Sehr instructiv ist die Verbindung bei Polyb.: *ἐρευνᾶν δεῖ τὸ ζητούμενον.* Raphelius annot. in N. T. p. 270.

τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν. So ℵ von erster Hand corrigirt aus *γεναμενα.* Lat.: *quae non possint*, was schon Menardus in *nos* corrigirte. Diese Correctur ist nöthig XVI, 8.

σώζειν ist auch hier wie I, 3 *σωθῆναι*, und II, 10 *σωτηρία* von etwas Zukünftigem zu verstehen. Wenn der Herr kommt und Gericht hält, werden uns nicht todte Werke retten, sondern lebendige aus dem Glauben.

φύγωμεν οὖν. So § 10.

τελείως fehlt im Lat. Vollkommen, ohne Rückhalt. § 10 *φύγωμεν καὶ μισήσωμεν τελείως.* 1 Petr. I, 13. *τελείως ἐλπίσατε.*

ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας. Lat.: *fugiamus ab omni opere iniquitatis.* *ἀνομία*, im moralischen Sinne, wie bei den 70 und im N. T. cfr. § 8. 9. und oft. Es sind die Sünden des Weges der Finsterniss. XVIII, 2. *καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.* XX, 2. *ἄνομοι κριταί.* Also nicht gerade in Beziehung auf das mosaische Gesetz, wie schon bei den Griechen der Ausdruck gebraucht wird im Gegensatz zu *δικαιοσύνη.* Aus Philo vgl. *quod omnis probus.* § 12. P. 876, der von den Essenern sagt: *τὰς πολεῖς ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.* Also Handlung gegen

den heiligen Gesetzgeber, Gottlosigkeit, Sündhaftigkeit. So in dem gleich folgenden Satze.

μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας. Diese Worte fehlen im Lat., Volkmar und Hilg. glauben wegen des *Homoioteleuton*. Das wäre bei einem Abschreiber allerdings wahrscheinlich, weniger bei einem Uebersetzer, der sich denn doch den Text genauer ansieht. Eher entspricht dem Charakter unseres Uebersetzers, dass er diese Worte neben den vorhergehenden für überflüssig hielt.

Sie sind aber nicht überflüssig. Der Nachdruck liegt auf dem sehr starken καταλάβῃ: Wenn wir die Werke der Gottlosigkeit nicht fliehen, so werden sie uns in Besitz nehmen. So Joh. XII, 38. 1 Thess. V, 4. und im guten Sinne Röm. IX, 30. 1 Cor. IX, 24. Phil. III, 12. Vgl. II, 10. ἐκσφενδονήσῃ. IV, 13. ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου.

καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ. Lat.: *et odio habeamus errorum hujus temporis*. Hefele versteht diess vom Judaismus, *error hujus temporis est judaizare*. Aehnlich Weizs. 20: „Den Worten nach ist von der πλάνη τῆς ἀνομίας die Rede, der Sache nach ist es die Verführung zum Gesetz.“ Vgl. XIV, 5. τῆς πλάνης ἀνομία. Allein das kann mit ἀνομία nicht gemeint sein, denn wenn das Wort auch einen allgemeineren Sinn hat als in seiner Zusammensetzung liegt, den der Gottlosigkeit (siehe oben), so kann es doch im engern Sinne von denen gebraucht werden, die nicht unter dem Gesetze sind, von den Heiden im Gegensatz zu den Juden, die das Gesetz haben. Röm. II, 12. 1 Cor. IX, 21. Von den Juden sowohl als von den judaisirenden Judenchristen kann der Ausdruck nur in Beziehung auf ihre Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit gesagt sein. Ebenso verhält es sich mit ὁ νῦν καιρός. Damit wird nicht etwa dieser Zeitabschnitt, in dem der Verfasser lebt, als besonders sündhaft bezeichnet, sondern die vormessianische Zeit, die Zeit vor Vollendung des Reiches Gottes wie sonst ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, ὁ καιρὸς οὗτος, ὁ νῦν καιρὸς, νῦν ὁ καιρὸς οὗτος und dieselben Verbindungen mit αἰών, und ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς, ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου im N. T. Aus unserm Briefe κ. ἀνόμου. XV, 5. ὁ ἄνομος κ. IV, 9. ὁ νῦν κ. τῆς ἀνομίας. XVIII, 2. Wie hier der Gegensatz ist ὁ μέλλων καιρὸς, die messianische Zeit, die der zweiten παρουσία, so im N. T. ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, u. dgl. Es ist dabei allerdings zunächst gedacht an die Sünden der Heiden, Volkm.: *Prae caeteris monent res praesentes, ut omnis nequitia, et maxime communio gentilium vitetur,* so auch Dressel, — aber doch nicht ausschliesslich, dass Judenchristen in ihrer fleischlichen Gesetzessicherheit nicht sicher waren vor dieser Gefahr. Auch Hilg. Apost. Väter S. 15, 4 fasst den Gegensatz wie wir, da die Warnung vor dem Judenthume § 6 als etwas Neues aufgeführt werde.

ἵνα εἰς τὸν μέλλοντα ἀγαπηθῶμεν. So corr. ℵ und Lat.: *ut futuro diligamur*. Dagegen hat ℵ ἀγαπήσωμεν, wie schon Usser und Menardus vermutheten: *ut futura diligamus*. Jenes steht im Gegensatz zu μισήσωμεν und gleichbedeutend mit σωθῆναι. Wie wir Volkm. u. Hilg.

§. 2.

Fliehet die Gemeinschaft mit den Sündern.

μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν. Lat.: *Non demus animae nostrae spatium.*

Non steht überall in dieser Uebersetzung beim imperativischen Conjunct. wie οὐκ bei den 70 und in unserm Briefe beim imperativischen Futurum.

ἄνεσις, Ruhe, Abspannung, *remissio*, ἀνάπαυσις. Hier im schlimmen Sinn: sich gehen lassen, *sibi indulgere*, *indulgentia.* So XIX, 3 θράσος δίδωμι τῇ ψυχῇ. Sir. V, 2. μὴ ἐξακολούθει τῇ ψυχῇ. Sir. XVIII, 31. ἐὰν χορηγήσῃς τῇ ψυχῇ σου εὐδοκίαν ἐπιθυμίας, κ' τ' λ. Das Zügelschiessenlassen.

Auch die vulg. setzt bisweilen *spatium* für ἄνεσις, ganz gut Latein. *Spatium dare alicui ad* wird im guten und bösen Sinn gebraucht. Es kommt auf den Zusammenhang an.

ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐξουσίαν. Lat.: *ut possit habere potestatem.* Ueber ἐξουσία vgl. II, 1. Hier gleichsam Erlaubniss, das liegt schon in ἄνεσις.

μετὰ ἁμαρτωλῶν καὶ πονηρῶν συντρέχειν. Lat.: *discurrendi cum nequissimis et peccatoribus.* Er kehrt die Wortstellung um. *Discurrere* bezeichnet ein unordentliches Herumlaufen und Herumschwärmen, was hier nicht übel passt; συντρέχειν findet sich wieder so 1 Petr. IV, 4. Vgl. συνοδεύω I, 3.

Sache: Man soll nicht auf dem Wege der Sünder stehen, X, 10 und dagegen die Schlechten hassen, XIX, 11. 1 Petr. IV, 4. Der Apostel Paulus beschränkt diesen Grundsatz naturgemäss 2 Thess. III, 14. 1 Cor. V, 10. 11.

μήποτε ὁμοιωθῶμεν αὐτοῖς. Lat.: *ne quando similemus illis.* αὐτοῖς, den ἁμαρτωλοῖς und πονηροῖς.

§ 3—5.

Es folgen drei prophetische Stellen, eine aus dem Buche Henoch, zwei aus Daniel. Aus diesen wird der Beweis geleistet, dass die letzten Zeiten bereits hereingebrochen seien. Die Stelle ist insofern apokalyptisch als sie die Gegenwart bereits den letzten Zeiten zuzählt, aber nicht insofern als sie etwas über die eigentliche Zukunft ausspricht, wenigstens giebt unser Verfasser selbst über diese keine Deutung.

Auch anderwärts sagt unser Verfasser, dass die letzten Tage jetzt da sind. IV, 9. Sie sind die bösen Tage. II, 1. VIII, 6, die der Parusie des Herrn vorangehen, VI, 13. XII, 9. XVI, 5. Denn der Herr ist nahe mit seinem Gerichte. II, 1. IV, 9. VI, 13. XXI, 3. Diese Parusie, mit der das tausendjährige Reich Gottes auf Erden beginnen wird, tritt ein nach Ablauf von 6000 Jahren Weltbestandes, nach welchen das siebente Jahrtausend des grossen Sabbats und der vollkommenen Heiligung errichtet wird. XV, 4—8. vgl. VI, 19. Doch wird der Herr

die bösen Tage verkürzen, IV, 3. Alsdann wird er ebenfalls im Fleisch erscheinen, IV, 9. 14. VII, 9, aber in seiner Herrlichkeit zum Gerichte, VI, 9, Sonne, Mond und Sterne werden durch ihn verändert werden, XV, 5. Der Sohn wird die Sünde aufheben, XV, 5. 7., den Teufel besiegen, XII, 9, und wird unter den Menschen wohnen, die Tempel Gottes sein werden, VI, 13 f. Das ist die zweite Gestaltung der Menschen, die Zeit ihrer Vollendung, der Erbschaft des Bundes, der Herrschaft über die Thiere. VI, 19.

Inwiefern nun die angeführten prophetischen Stellen unserm Verfasser dienen können, wird in einem Excurs zu den drei folgenden Paragraphen erörtert werden.

§ 3.

Beweis aus dem Buche Henoch, dass die Zeit der Parusie Christi herangenaht ist.

τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν. corr. ℵ. Lat.: *consummata enim tentatio appropinquavit*, Hilg. Dagegen ℵ: *τὸ τέλειον σκάνδαλον, γέγραπται, ἤγγικεν*, was Volkmar corrigirt in: *τὸ τ′ σκ′, περὶ οὗ γέγραπται, ἤγγικεν.* Allein es ist doch gewiss sicherer, dieses erste *γέγραπται* mit jenen beiden Zeugen zu entfernen als Nachlässigkeitsfehler oder Homoioteleuton, und dann alles mit der Ueberlieferung stehen zu lassen, so dass *περὶ οὗ γέγραπται* erst nach *ἤγγικεν* folgt.

τέλειος ist wie I, 6 *τέλος* zu nehmen, wo der Lateiner ebenfalls *consummatio* übersetzt.

σκάνδαλον. Lat.: *tentatio*, wie öfters im N. T. von der Versuchung und Veranlassung zu Unglauben und Sünde, *πρόσκομμα*, eigentlich Stellholz mit der Lockspeise, Schlinge, Fallstrick, attisch *σκανδάληθρον*. Es bezieht sich auf die bösen Zeiten, die der Parusie Christi vorangehen müssen, *τὰ μέλλοντα σκάνδαλα*, § 9, und jetzt schon vorangehen, *ἤγγικεν*, in denen der Satan thätig ist. Vgl. zu II, 1. und Weizs. S. 28. Alsdann werden Viele versucht werden, *σκανδαλισθήσονται*.

Dass diese Zeit als nahe gedacht wird, *ἤγγικεν*, ist in unserm Briefe auch sonst erwartet: XXI, 3. *ἐγγὺς ἡ ἡμέρα — ἐγγὺς ὁ κύριος*. So im N. T. Matth. XXIV, 32. Phil. IV, 5. 1 Tim. IV, 1 f. 2 Tim. IV, 3. 4. Hebr. X, 37. 25. Apoc. I, 3. V, 37. XXII, 10, und mit *ἤγγικεν* als Perf. vgl. noch besonders Matth. III, 2. X, 7. XXVI, 45. Röm. XIII, 12. Jacobi V, 8. 1 Petr. IV, 7.

περὶ οὗ γέγραπται, ὡς λέγει. Beides geht auf dasselbe, letzteres erklärt ersteres.

ὡς Ἐνὼχ λέγει. ℵ ohne Correctur. Lat.: *Sicut Daniel dicit.* Die früheren Interpreten dachten an Daniel X, 24—27, wo im Allgemeinen von den zehn Jahrwochen die Rede ist. Sieht man in den folgenden Worten *εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τους καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας κ′τ′λ.* Worte aus dem Buche Henoch, so sind sie in der äthiopischen Uebersetzung desselben nirgends zu finden. Hilgenfeld bezieht allerdings unsere Worte auf die Buchführung der

70 Hirten, besonders auf die Gräuel der 12 letzten derselben, LXXXIV, 61—64. XC, 17. Vgl. Esra und Daniel S. 65. Barnabas p. 8. 65, b. Allein die dortigen Worte haben mit den hiesigen keine Aehnlichkeit. Volkmar Progr. 11 denkt an ein Buch Henoch, das kurz vor Hadrian geschrieben worden sei, und welches die angeführte Stelle enthalten habe. Aber unser Verfasser kann nicht die Schrift eines christenfeindlichen Schriftstellers, wie doch jener volkmarische Henoch gedacht werden müsste (s. Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft. 1860, 99. 126), mit *γέγραπται* als eine Autorität citirt haben. Zudem setzen von den bedeutendsten Orientalisten unsrer Zeit, Ewald (Israel VIII, 8. 60) und Dillmann (Einl. S. 44) die ältern ächten Theile c. 1—36 des Buchs Henoch in's J. 110 v. Chr., denen jetzt auch Hilg. folgt, wenigstens in Beziehung auf die 12 ersten Kapitel. Kanon 179. Ein einfacherer Nothbehelf, wenn man die Citation auf die angegebene Art glaubt fassen zu müssen, liegt in der Annahme, dass jene Worte nur aus der griechischen Recension des Buchs Henoch genommen sei, welche überhaupt manche Stellen hatte, die sich in der äthiopischen Recension nicht finden und von denen Tertullian und Syncellus manche erhalten haben. Vgl. Hofmann, das Buch Henoch II, 906 f., Dillmann, das Buch Henoch, S. LX f.

Es ist aber auch diese Annahme nicht nöthig. Unser Verfasser beruft sich auf Henoch bloss mit den Worten *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν*, die folgenden Worte *εἰς τοῦτο γὰρ κ' τ' λ.* sind Anwendung unsers Verfassers, was schon in dem *γὰρ* angedeutet ist. Dass aber der Verfasser des Buchs Henoch glaubte, die letzten Zeiten seien nahe, darüber vgl. den Exkurs zu diesem Paragraphen.

Die Lesart *Ἐνὼχ* ist die richtige aus äussern und innern Gründen. Zur Zeit der Abfassung unsers Briefes fand man noch nichts Befremdendes in der Citation einer pseudepigraphischen Schrift, so wenig als zur Abfassungszeit des Briefs Judae (14). In letzter Stelle sehen daher ältere KVV unbedenklich eine Citation aus dem Buche Henoch, und auch Irenaeus, Tertullian u. a. m. citiren noch aus letzterem Buche. Anders verhielt es sich zur Zeit der Abfassung der lateinischen Uebersetzung, oder vielmehr des *codex Corbejensis*. Damals machte man einen schärfern Unterschied zwischen den kanonischen Schriften, und denen, die vom Kanon ausgeschlossen waren. Dillmann p. LVI. Auch II, 6 unsers Briefs fanden wir einen Fall, dass unser Lateiner apokryphische Zusätze ausweist.

εἰς τοῦτο γάρ. Lat.: *propter hoc*, mit demselben Sinn der Hauptsache nach.

Das ist nun nicht mehr Citat, sondern Anwendung desselben von unserm Verfasser. Es ist klar, dass die sogleich folgenden Worte nur von einem Christen geschrieben sein können. Vgl. Volk. 10. Die christliche Anwendung der Stelle aus Henoch wird aber mit *γὰρ* eingeführt, der Satz mit *γὰρ* kann nicht vom folgenden getrennt werden. Damit fällt denn auch das dahin, was Weizs. 27 über die Umgestaltung einer henochschen Stelle im christlichen Sinne durch unsern Verfasser annimmt. Den ganzen Henoch aber für ein christliches Buch aus der

Zeit Hadrians zu nehmen, wie Philippi (das Buch Henoch. 1868) thut, dagegen spricht doch der gänzliche Mangel an aller Beziehung auf die Geschichte Jesu. Man denke nur an die Testamente der zwölf Patriarchen! Dass der Messias auch von Juden als das Wort Gottes könne gefasst werden, wie im Buche Henoch geschieht, geht aus dem Targum zu Genes. XLIX, 18 deutlich hervor. Vgl. Delitzsch, Genesis S. 597.

ὁ δεσπότης. Lat.: *dominus*, ganz gut wie I, 7.

συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας. Lat.: *interdicit tempora et dies*. Schon die früheren, Ed. Oxon. und Menardus, haben dafür *intercidit* hergestellt, was sich jetzt bestätigt hat. Die Lateiner sagten *intercisi dies* für halbe Feiertage, wie wir sagen würden: beschnittene. So heisst συντέμνω beschneiden, abkürzen. So einige Male im N. T. Aber in der sachlichen Parallelstelle Matth. XXIV, 22. Marc. XIII, 12 steht κολοβόω nach den 70. Dem Worte nach stimmt daher unsere Stelle mehr mit Daniel IX, 24. Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν. Und es ist auch dort vom Eintritte des Reiches Gottes die Rede. Daher hier Volkmar eine Citation aus Daniel sieht. Der Ausdruck mag aus Daniel herrühren. Aber der Sache und dem ganzen Standpunkte unsers Verfassers liegt die Stelle aus Matth. näher. Zu vergleichen ist auch 1 Cor. VII, 29. ὁ καιρὸς συνεσταλμένος, die Zeit ist gekürzt, nach Sir. IV, 31. Die vorchristlichen Juden erwarteten ihrerseits ebenfalls die Beschleunigung des Messiasreiches, Psalm Salom. XVII, 51: ταχύναι, ὁ θεὸς, ἐπὶ Ἰσραὴλ τὸ ἔλεος αὐτοῦ. 4 Esra, vis. I, cap. IV, 27 (25), *festinans festinat seculum pertransire*. vis. VII, c. XIV, 17 (18): *Jam enim festinat venire (aquila)*. Auch Abarbenel spricht nach Esaj. LX, 22 von einer beschleunigten Zukunft des Messias. Corrodi I, 271. So konnten noch ihre und die christliche Vorstellung, namentlich aber die von der zweiten Parusie, zusammenfallen, und christliche Schriftsteller jene Stellen anwenden. Aber die spätern Juden nehmen an, dass Gott die Ankunft des Messias immer mehr verzögere. Eisenmenger II, 652. cfr. 670. Langen 428. Nach der Gemara von Babylon, Sanh. 97, 1. 2. ist die bestimmte Zeit des Messias schon abgelaufen, aber seine Ankunft wegen der Sünden des Volkes verzögert. Zuletzt vielfach getäuscht durch falsche Messiasse untersagte man es, über die Zukunft des Messias nähere Bestimmungen sich zu erlauben. Ueber die Bedeutung einer Verkürzung der Zeiten bei unserm Verfasser vgl. den Schluss des Exkurses zu IV, 3—5.

ἵνα ταχύνῃ. Lat.: *ut acceleret*, damit er eile. Dagegen in den oben angeführten Stellen aus den Psalmen Salomons und 4 Esra transitiv: etwas beschleunigen. Beides bei den 70. Clemens Rom. I, 23. ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ.

ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ. III, 6. und unten § 8.

καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ. Lat.: *ad haereditatem suam*. Nach seiner abkürzenden Art übergeht er καὶ u. ἥξῃ. Volkm. liest ἥξει nach א, bei dem es aber blosser Itazismus ist. Volkm. müsste dann aber auch πλυνεῖ lesen. Apoc. III, 9.

§ 4.

Beweis aus Daniel VII, 24. (Chaldäisch.)

λέγει δὲ οὕτως. Lat.: *dicit sic.*

καὶ ὁ προφήτης. Der Lat. bloss *propheta.* Es scheint sonderbar, dass der Name Daniel nicht hier schon genannt ist, und erst bei der folgenden Stelle § 5. Allein es wird der Prophet, dessen Name bei der Stelle Jedem einfiel, und der auch sogleich angeführt wird, dem Henoch entgegengesetzt, der nicht in der Zahl der eigentlichen Propheten in den 70 sich befand. Wegen dieses Gegensatzes, der natürlich beim Lateiner nicht da ist, lässt der letztere *καὶ* weg.

βασιλεῖαι δέκα ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσιν. Lat.: *regna in terris decem regnabunt.* Bei den 70 beginnt Vs. 24 mit *καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ*, was hier als überflüssig weggelassen ist.

Statt *βασιλεῖαι* haben die 70 nach dem chald. *βασιλεῖς.* Aber der Sinn ist derselbe, denn *βασιλεία* kann wie *regnum* die Herrschaft eines Königs bezeichnen.

καὶ ἐξαναστήσεται. Lat.: *Et resurget.* Die 70 geben bloss *ἀναστήσεται.* Volkmar urgirt *ἐξ* als absichtliche Veränderung des danielischen Textes von Seite unsers Verfassers, als ob es wie *ὀπίσω* gesagt wäre, wie § 5 *ἐξ αὐτῶν*, wo die 70 auch *ἐν μέσῳ αὐτῶν* haben. Allein das Decompositum *ἐξανίστημι* ist ein bei den 70 ganz gewöhnliches Wort, bei dem *ἐξ* wie bei den Lateinern *ex (exstruere)* nichts anderes als die Erhebung in die Höhe bezeichnet wie bei *ἐξανάστασις.* Die spätere Sprache und mit ihr unser Verfasser lieben überhaupt Decomposita.

ὄπισθεν αὐτῶν. Lat.: *retro,* 70. *ὀπίσω αὐτῶν*, und so *vulg. post eos.* Sprachlich kann *ὄπισθεν exclusive* gemeint sein und *inclusive.* Ersteres ist das gewöhnliche und der Auffassung der 70 u. der vulg. gemäss, — letzter Auffassung scheint der Parallelsatz *ἐξ αὐτῶν* zu entsprechen. Lat.: *de medio illorum.* § 5. So sind *τὰ ὄπισθεν* oder *τὸ ὄπισθεν* die hintern Theile des Gegenstandes, nicht fremde Theile, die folgen, z. B. Xenoph. Cyr. II, 28. 1 Makk. XIII, 17, und sonst bei den 70 und den Klassikern, z. B. Plato. Indessen könnte *ἐξ αὐτῶν*, *de medio* ebenso gut das Hervorgehen aus etwas bezeichnen, es wirkt *ἀνέτειλεν* fort. Bei Daniel gehört der *ἕτερος* oder das *μικρὸν κέρας* nicht mehr zu den Zehn. Doch kann unser Verfasser es wohl inclusive nehmen.

μικρὸς βασιλεύς. Lat.: *pusillus.* 70 bloss: *ἕτερος*, nach dem chald. *vulg. alius.* Das nahm er aus Daniel VII, 8. cfr. § 5.

ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ᾽ ἓν τῶν βασιλέων. So Lat.: *qui deponet tres in unum de regnis,* nur dass noch an die *βασιλεῖαι* gedacht ist. Oder der Lat. las *βασιλείων.* Die 70 haben noch einen Satz vorher und im folgenden fehlt eine Nebenbestimmung: *ἕτερος, ὃς ὑπεροίσει κακοῖς τοὺς ἔμπροσθεν. καὶ τρεῖς βασιλεῖς ταπεινώσει.* So nach dem Chald., nur dass hier noch *κακοῖς* zur Verdeutlichung beigefügt ist. Es ist aber im Chald. auch so gemeint. שְׁנָא heisst: *in pejus mutari.* So § 5. *πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς.*

ὃς ταπεινώσει, er wird sie demüthigen, beugen, erniedrigen, d. h. sie der Herrschaft berauben, יְהַשְׁפִּל, er wird sie stürzen. *Deponere,* zerstören, niederreissen, im spätern Latein, passt bloss zu *de regnis.*

τῶν βασιλέων, partitiv, daher *de regnis.* Es ist abh. von τρεῖς. Nach Daniel gehören die 3 zu den 10. Parallel ist § 5. *τρία τῶν μεγάλων κεράτων,* was der Lat. ebenfalls mit *de* übersetzt. Hilg. zieht *de regnis* unrichtig zum Folgenden wie die Frühern.

ὑφ' ἕν. Lat.: *in unum.* Es ist hier und § 5 Beisatz unsers Verfassers, findet sich weder im Grundtext noch den 70. Beidemal gehört es zu ταπεινοῦν.

An und für sich kann nun ὑφ' ἕν zweierlei heissen Entweder *in unum,* wie der alte Lat. es versteht, nur dass der lateinische Ausdruck mehr lokal ist, wie so oft bei Livius, während der griechische mehr die Unterordnung *(sub, sub imperium)* ausdrückt. So in den Ausdrücken *εἶναι, γίνεσθαι ὑπό τι, ὑπὸ βασιλέα,* Winer § 49. Bernhardy Synt. 267. *ὑφ' ἑαυτὸν ποιεῖσθαι, οἱ ὑπ' αὐτοὺς,* Vig. 672. Doch kann es auch die blosse Vereinigung bezeichnen, wie Justin. Mart. Dial. 65. *ὑφ' ἓν συνημμένοι.* Euseb. Laud. Const. XVII, 7. *ὑφ' ἓν συνιστᾶν, in unum colligere.* Man könnte nun freilich *ὑφ' ἕνα* oder *ὑπὸ μιὰν* erwarten. Allein das Neutr. steht substantivisch, wie das lat. *in unum.* So im Griechischen *εἰς ἕν, καθ' ἕν, ἓν καθ' ἕν* (eins nach dem andern). Also: sie werden durch die *ταπείνωσις* zu einer Einheit verbunden unter der Herrschaft des kleinen Königs. Die vorher getheilte Herrschaft wird durch den neuen König wieder centralisirt. Oder man bezieht *ὑφ' ἕν* auf die Zeit, auf einmal, drei Könige auf einmal. Hesych: *ὑφ' ἕν· ἅμα, ὁμοῦ.* So ist es in dem ganz ähnlichen Ausdruck Sapient. XI, 9 ganz unzweifelhaft zu nehmen: *ὑφ' ἓν ἐκτρίψαι,* auf einmal zu vernichten. Denn es macht da einen Gegensatz mit *κατὰ βραχύ.* Vs. 8. 10. Vgl. ferner Joseph. Antiq. XII, 2. 10. *ἐκβοησάντων δὲ ὑφ' ἕν.* So bezeichnet *ὑπὸ* wie *sub* die Zeit *ὑπ' αὐτὸν τὸν χρόνον, ὑπὸ τὸ αὐτὸ, sub idem tempus.* Vig. 672. 735. Bernh. 267. Es ist also gleichsam: unter Eins, schweizerisch unter einist, von der Zeit. Vgl. unterdessen.

In welchem Sinne nun hier der Ausdruck nach dem Zusammenhange zu nehmen sei, muss, da die grammatische Interpretation für keines von beiden entscheidet, der historischen überlassen werden. Indessen ist schon nach dem Zusammenhange die erstere Bedeutung, wie sie auch der Lateiner fasst, und wie sie auch im Sinne der danielischen Stelle liegt, die natürlichere. Wenn einer drei demüthigt, so ist natürlich, dass ihre dreifache Herrschaft wieder concentrirt wird. Ob diess zugleich geschehe, oder allmählig, ist sowohl überhaupt, als nach Daniel viel zu gleichgültig, als dass es dieses Einschiebsel motivirte.

§. 5.

Zweite Stelle aus Daniel VII, 7. 8. Aber sehr abgekürzt.

Bei den 70 heisst es:

7. ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν, καὶ ἰδοὺ θηρίον τέταρτον φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς . . . . καὶ αὐτὸ διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία τὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ κέρατα δέκα αὐτῷ.

8. . . . καὶ ἰδου κέρας ἕτερον μικρὸν ἀνέβη ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ τρία κέρατα τῶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐξερριζώθη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ κ'τ'λ. Die Citation unsers Verfassers ist, wie man sieht, sehr frei. In dieser Stelle des Daniel ist übrigens von derselben Sache die Rede wie in der § 4 angeführten. In der einen ist die Sache noch rein bildlich gegeben, in jener die Erklärung.

ὁμοίως περὶ τοῦ αὐτοῦ. Lat.: *Similiter de hoc ipso.* Diese Stelle handelt von derselben Sache. Dressel: *De hac ipsa re.* Besser: *De eadem re.* Andere nehmen es zu speciell masculinisch: *pusillo — antichristo.*

λέγει Δανιήλ. Lat.: *Dicit iterum Daniel.* Es waren eigentlich schon zwei Stellen aus Daniel nach dem Lat. angeführt worden. Allein *iterum* bezeichnet wie πάλιν an sich bloss die Wiederholung: Marc. III, 1. AG. X, 16. cfr. *iterum atque iterum.*

καὶ εἶδον. Lat.: *et vidi*; 70 ἰδοὺ.

τὸ τέταρτον θηρίον, das vierte Reich. Darunter verstehen die Christen das Römische.

πονηρὸν. Lat.: *nequam,* wie in der Regel. 70. φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον.

καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον. Lat.: *et fortem et saeveriorem.* 70. καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς.

παρὰ πάντα τὰ θηρία. Lat.: *caeteris bestiis.* 70. καὶ αὐτὸ διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία τὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ. Vs. 19. παρὰ πᾶν θηρίον.

παρὰ so auch nach blossem Particip. XI, 9.

τῆς γῆς. Lat.: *marinis.* In den 70 und dem Grundtext ist weder das eine, noch das andere. Nach Menardus kam der Lateiner zu seiner Correctur wegen Daniel VII, 3. καὶ τεσσάρα θηρία μεγάλα ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης. Unser Verfasser setzte τῆς γῆς dazu, da es gern bei θηρία steht: VI, 12. AG. X, 12. XI, 6. Apoc. VI, 8. IX, 3. Hebraismus, der in die 70 übergegangen ist. Deutr. XXVIII, 26. Genes. I, 25. So wird τοῦ οὐρανοῦ bei Vögeln, Gestirnen, Wolken beigefügt.

καὶ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀνέτειλεν δέκα κέρατα. Der Lat. bloss: *et apparuerunt illi decem cornua.* 70 noch kürzer: καὶ κέρατα δέκα αὐτῷ.

ὡς wie III, 6. und unten in unserm Paragraph.

Statt κέρατα hat ℵ κλερατα. Schreibfehler.

καὶ ἐξ αὐτῶν. Lat.: *in medio illorum,* nach den 70 ἐν μέσῳ αὐτῶν, welche vorher noch ἀνέβη setzen, und ebenso Vs. 20. καὶ τοῦ ἑτέρου ἀναβάντος. Der Ausdruck hier ist zu fassen wie § 4. καὶ ἐξαναστήσεται ὄπισθεν αὐτῶν. Beides sind wie überhaupt beide Stellen Parallelausdrücke. Bei Daniel ist der Ausdruck allerdings exclusive zu nehmen. Aber unser Verfasser konnte ihn wohl inclusive

nehmen, wenn es ihm zu passen schien. Jener, § 4, ist möglich so gefasst zu werden. Bei unserm ist es natürlicher.

μικρὸν κέρας. Lat.: *ascendit aliud cornu breve* nach den 70. *καὶ ἰδοὺ κέρας ἕτερον μικρόν.*

παραφυάδιον. So ℵ, und nicht, wie Weizs. 27. 30 angiebt *παραφυαδεῖον.* Der Ausdruck fehlt beim Lat. und den 70. Diese Diminutivform (wahrscheinlich ἅ. λ.) ist vom nicht ungewöhnlichen *παραφυὰς* gebildet, Pfropfreis, Nebenschössling, *soboles, stolo.* Ezech. XXXI, 3. 6. 8 und 5 als var. Hiob XI, 17. var. Hermae Pastor, Sim. VIII, 1. 2. 3. 4. 5. Tropisch 4 Makk. I, 28. Ignat. ad Trall. 11. Aehnlich gebrauchen die Sibyll. *παραφυόμενον κέρας*, III, 400, und zwar ebenfalls von dem Auftreten eines neuen Stammes, wie VI, 16. *φύειν φυτόν*, einen Stamm treiben. IX, 246. *ῥίζη δὲ γ' ἐξαναφύσει.* 251. *πρὶν δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει Ἐκλείψει· ῥίζα δ' ἀναθηλήσει μετέπειτα Αὐτοφυής.* Bei Daniel selber geben Varianten der 70 ähnliche Formationen von *φύω.* So VII, 8 *ἀναφύω* Coisl. statt *ἀναβαίνω*, VII, 20. *προσφύω* Coisl. statt *ἀναβαίνω*, VIII, 9. *ἀναφύω*, Coisl. statt *ἐξέρχομαι.* Es bezieht sich auf den Beginn einer neuen Reihe.

καὶ ὡς, wie oben.

ἐταπείνωσεν. Der Ausdruck ist aus der Parallelstelle genommen. Der Lat. übersetzt hier *dejecit.* Bei den 70: *καὶ τὰ τρία κέρατα τῶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐξερριζώθη.* Der Rest von Vs. 8 ist hier übergangen.

ὑφ' ἕν, fehlt auch hier wie § 4 in den 70, und hier auch beim Lat. Das doppelte Einschiebsel zeigt die Absichtlichkeit.

τρία τῶν μεγάλων κεράτων. Der Lat. übersetzt auch hier wie am Schluss von § 4 den Gen. part. durch *de*: *tria de majoribus cornibus.*

Exkurs zu C. IV, § 3—5.

Inwiefern konnten die hier angeführten prophetischen Stellen dem Zwecke unseres Verfassers dienen, zu zeigen, dass die Ankunft des Messias zum Gerichte bevorstehe? In welche Zeit führen sie für ihn?

Was die Stelle aus dem Buche *Henoch* betrifft, so ist aus den Worten unsers Briefes deutlich, wie die Stelle wörtlich gelautet hat, nämlich *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν.* Der Verfasser des Buches Henoch lebte am Ende der siebenten Jahrwoche (Lücke, Dillmann), und erwartete in der achten das Gericht (91, 2. vgl. 105—108), — also sehr bald, doch so, dass dasselbe in eine andere Periode fallen muss. In dieser glaubt nun unser Verfasser sich zu befinden.

Auf eine ähnliche Weise berichtet eine rabbinisch talmudische Tradition, und namentlich Maimonides *de vacca rufa* III, 4. (Para), dass von Moses bis zur Zerstörung des zweiten Tempels neun rothe Kühe geschlachtet worden seien, in der Vorexilinischen Zeit nur Eine, die zehnte werde vom Könige Messias erwartet. Cotelier p. 63, a. N.

12. Lundius, Jüdische Heiligthümer c. 46. S. 686 f. *Seldeu de successu in pontificatu* I, 12. Winer, Realwörterbuch, Sprengwasser. Die Juden erwarteten also in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels die Ankunft des Messias, und an sie sich anschliessend viele Christen, und mit ihnen unser Verfasser, die zweite Parusie Christi, welcher die Schreckenszeit vorangeht.

Die beiden *Danielischen Stellen* handeln, wie schon bemerkt, von derselben Sache. Sie sind hier frei, abgekürzt, aber auch mit Zusätzen, angeführt.

In den Danielischen Stellen ist nach der ältern, herkömmlichen Erklärung vom Antichrist die Rede, — nach den Neuern von *Antiochus IV Epiphanes* (175—164), in dem die Juden eben einen Antimessias erblickten. Ebenso c. VIII. XI. Dieser neuern Fassung sind nicht bloss die negativen Kritiker zugethan, sondern überhaupt die Kritiker der besonnenen Kritik, die sogenannten Vermittelungstheologen, und selbst manche von der rechten Seite, wie Delitzsch, Hoffmann, Reichel. Andere wie Auberle geben die Beziehung auf Antiochus E. nur für das achte Kapitel zu. Immerhin wird dieser König als *Antichrist* gedacht. Es wird ein König geschildert, der auf Zehn folgt, und nach Beseitigung von drei Vorgängern ein Widersacher der wahren Religion ist, und an dessen Untergang das Eintreten des göttlichen Gerichts und des Messianischen Reiches geknüpft wird.

Wie dachte sich nun aber unser Verfasser in seiner Zeit die Sache? Inwiefern kann diese Stelle zur Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes gebraucht werden?

Der nächste Fortschritt der danielischen Weissagung ist in den ältesten Theilen der *Sibyllinen* gegeben. Zu diesen gehört folgendes Stück des dritten Buches derselben. B. III, 400 aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ist wieder vom kleinen Horne die Rede, in welchem allerdings Lücke wieder den Antiochus E. erblickt, Friedlieb den Ptolemäus Keraunos, Sohn des Ptolemäus Lagi, Hilgenfeld mit mehr Wahrscheinlichkeit den Syrer Alexander Balas (150—146). Hilg. Jüdische Apokalyptik 71, vgl. 69. 82. 85.

In der *christlichen* Zeit sah man aber in den *βασιλεῖς* nach hellenistischem Sprachgebrauch (1 Petr. II, 13. 17. Apoc. XVII, 9. 12) Römische Kaiser. Das kleine Horn als Antichrist war Nero, oder der wiederkommende Nero. Der ist aber früher der fünfte, nun der achte. Apoc. XVII, 10. 11. Hauptstellen über Nero's Wiederkunft sind Suet. Nero. 40. 57. Tacit. Hist. II, 8. Dio Cass. LXIV, 10. Vgl. ferner die Ausleger zu Apoc. l. c.

Allein *unser Verfasser*, später als Joh., steht wieder auf einem andern historischen Standpunkt, auf einem spätern. Es kann Niemand entgehen, dass er auf die *Zehntzahl* einen besonderen Nachdruck legt, indem er aus beiden danielischen Stellen gerade diejenigen Sätze herausnimmt, in denen diese Zahl angegeben ist. Ferner sind seine Zusätze zu den 70 nicht zu übersehen, die schwerlich absichtslos gemacht sind, *παραφυάδιον* § 5, und *ὑφ' ἕν* § 4. 5. Nach seiner Ansicht muss also ein neuer Sprössling, der Gründer einer neuen Dynastie,

drei vorhergehende besiegen und aus ihrer Herrschaft nur Eine machen. Wie denkt sich nun unser Verfasser die danielische Stelle in Römischer Anwendung? Wie zählt er?

Die Antworten sind verschieden, und hängen bei den meisten mit der Bestimmung der Abfassungszeit unsers Briefs zusammen.

Ansicht Volkmars über IV, 3—5.

Volkmar sucht diese Stelle ebenfalls wie XVI, 4 auf die Zeit Hadrians zu beziehen. Er beginnt seine Zählung nach der Apoc. Joh. mit August, Nero ist der fünfte Kaiser, die beiden, Otho und Galba (Vitellius fällt in Alexandrien weg) und die drei Flavier, Vespasian, Titus und Domitian wieder fünf, zusammen zehn. Dann folgen als *τρεῖς ὑφ' ἕν* Nerva, Trajan, Hadrian, die durch Adoption Eine Familie bilden, die auf einmal (*ὑφ' ἕν*) von einem der *ὄπισθεν αὐτῶν*, und doch wieder *ἐξ αὐτῶν* und *παραφυάδιον* ist, unterworfen. Dieser ist entweder der wiederkehrende Nero, oder noch eher der wiederkehrende Domitian, der sich ebenfalls als Feind Gottes erwiesen hatte. Das *τέλειον σκάνδαλον* geht auf die Bestimmung des Tempels für den Jupiter Capitolinus.

Diese Ansicht ist von V. zu wiederholten Malen ausgesprochen worden. In der Schrift über den Marcion 1852. S. 176. Religion Jesu. 1857. S. 392. Ueber das äthiopische Buch Henoch, in der deutsch-morgenländ. Zeitschrift. 1859. In der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1858. S. 247. 1860. S. 301. 1862. S. 216. Theol. Lit. Bl. 1863. S. 376. Commentar zur Offenbar. Joh. 1862. S. 12. Handbuch der Apokryph. 1863. II, 377. Ursprung unsrer Evang. 1866. S. 143. Programm über Barnabas. 1866. S. 10.

Allerdings kommt auch nach den *Sibyllinen* Nero nach Hadrian, sei es nun unmittelbar, V, 363, oder mittelbar, so dass noch drei zwischen ihm und Hadrian regieren. VIII, 65. X, 164. Allein hier ist Hadrian der fünfzehnte Kaiser, V, 10—50. VIII, 50 f. X, 164. Eben so sind zwischen Nero und Vespasian drei Kaiser angenommen, V, 35. X, 95.

Ueberhaupt, so bequem es mir wäre, auch hierin Volkmar's Ansicht zu folgen, da ich über die Abfassungszeit unsers Briefs unter Hadrian mit ihm derselben Meinung bin, so kann ich in der Erklärung unserer Stelle nicht mit ihm stimmen. Seine Erklärung passt nicht zu den Worten von § 4. 5. Einmal gehören die drei zu den Zehn; denn die Gen. *τῶν βασιλέων* und *τῶν μεγάλων κεράτων* sind nur als gen. partitivi zu fassen. Diess haben schon Hilgenfeld und Weizsäcker eingewendet. Ferner stehen nach V. *ἐξ αὐτῶν* und *ὄπισθεν αὐτῶν* einander entgegen, die doch ganz parallel laufen. Dann kann *τὸ τέλειον σκάνδαλον* nicht zugleich von der Bestimmung des Tempels für Jupiter Capitolinus verstanden sein, u. C. XVI von der Hoffnung der Juden auf die Bestimmung des Tempels für sie. Ersteres Ereigniss fällt in eine spätere Zeit als die Abfassung unsers Briefs, wie jetzt auch Volkmar einsieht. Unnatürlich klingt es ebenfalls, drei

Könige für Einen zu nehmen wegen der Adoption, die alle drei zugleich überwunden wurden, während sie doch aufeinander folgten.

Hilgenfeld's Ansicht.

H. zählt ebenfalls mit der Apoc. Joh. von Augustus an, und rechnet den Vitellius nicht mit. Dann ist der zehnte Domitian, auf den dann der wiederkehrende Nero als kleines Horn folgen würde. Die drei sind die Flavier Vespasian, Titus, Domitian, zusammengezählt mit den sieben der Apoc. Joh. geben sie zehn. Das Reich der Flavier (τρία τῶν μεγάλων κεράτων) war seit Nerva (μικρὸς βασιλεὺς) schon zerstört.

Daraus folgt, dass unser Brief anno 97 unter Nerva geschrieben wurde, aber vor der Adoption Trajans.

Hilg. Apostolische Väter S. 36. Esra und Daniel 7. Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1858. S. 288. 571. 1860. 328. 1861. 221. Barnabas S. 66 f. Ihm stimmt College Riggenbach bei in seinem Programm über den Joh. 1866. S. 46.

Dagegen ist Folgendes einzuwenden. Man kann von Nerva nicht sagen, dass er τρεῖς ὑφ' ἓν τῶν βασιλέων (τρία τῶν μεγάλων κεράτων) ταπεινώσει (ἐταπείνωσεν). Das kleine Horn, und somit der kleine König, ist nicht nur bei Daniel, sondern auch bei unserm Verfasser ein Gewaltherrscher, der drei andere unterwirft und ihre Gewalt in seiner eigenen concentrirt. Sie sind durch sein ταπεινοῦν, wie Weizs. sich ausdrückt, zu einer Einheit geworden. Sie sind aber nicht, wie Hilg. will, an sich eine Einheit, sondern sie sind durch ihre Demüthigung durch das kleine Horn in eine Einheit übergegangen.

Weizsäcker.

Er fängt bei der Zählung der Römischen Kaiser wie die Sibyllinen bei Cäsar an (Sib. V, 12. u. a. m.). In dem zehnten Horne und in dem zehnten Kaiser erblickt er im Sinne des Briefes den Vespasian. Was unser Verfasser mit Absichtlichkeit zu den 70 hinzufügt: τρεῖς ὑφ' ἕν, παραφυάδιον, passt auf nichts so gut als auf die schnelle Beseitigung der drei Kaiser Galba, Otho, Vitellius durch Vespasian, der die Einheit des Reichs wieder herstellt und als neues Pfropfreis der Begründer einer neuen Dynastie wird. Ein kleines Horn wird er genannt, nicht weil er den vorigen gegenüber unbedeutend war, er schaffte sie ja bei Seite, und auch bei Daniel ist das kleine Horn ein Gewaltherrscher, — sondern weil er der jugendliche Anfangsspross einer neuen Dynastie ist.

Weizsäcker zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem codex Sinaiticus. 1863. S. 30.

Diese Auffassung unserer Briefstelle scheint mir die einfachste und der eigenthümlichen Darstellung unsers Verfassers entsprechendste.

Auch die Darstellung der Sibyllinen V, 35—51, entspricht derselben. Sie zählen, wie schon gesagt, den Vitellius mit. Nach Nero kommen drei, und nach ihnen ein Vertilger der Frommen. Das Stück

ist allerdings jüdisch, und gehört in die Zeit Hadrians, der als der fünfzehnte Kaiser bezeichnet wird, so dass also von Cäsar an gezählt ist. Nach der Fassung unsers Briefs kann nun Vespasian nicht als Vertilger der Frommen bezeichnet werden, wird es auch nicht, wohl aber als der Schreckensmann, der die letzte Schreckenszeit einführt, die der zweiten christlichen Parusie vorangeht. Vgl. auch Sib. VIII, 50 f.

Die einzige Einwendung, die dagegen gemacht werden kann, ist die, dass hier anders als bei Daniel das kleine Horn mit zu den Zehn zählt. Allein diess wollte unser Verfasser mit seinem *ἐξ αὐτῶν*. Und dass *ὄπισθεν αὐτῶν* ebenso gefasst werden könne, haben wir gesehen, beide inclusive, er ist aus den Zehn, am Schlusse der Zehn.

Verhältniss von C. IV zu C. XVI.

Ich setze C. XVI, 4 mit Volkmar in die Zeit Hadrians (119), C. IV, 4. 5. weisen in die Zeit Vespasians. Wie geht das an? Wie verhalten sich beide Stellen zu einander?

Die Ausleger verlegen beide Stellen in dieselbe Zeit, sei es nun die Vespasians, Nervas, Hadrians, oder eines andern. Nach meiner Ansicht hat sich keine Stelle nach der andern zu richten. C. XVI ist aus exegetischen Gründen auf die Zeit Hadrians zu beziehen, C. IV auf die Vespasians.

Cap. IV geht der Blick in die Zukunft von etwas Vergangenem aus, das in die Gegenwart fortwirkt. Dieses Vergangene, die Zerstörung Jerusalems, bildet den Anfang der Schlussentscheidung, die nächstens bevorsteht, des *τέλειον σκάνδαλον*. Die Zerstörung Jerusalems ist unter den Auspizien Vespasians vollzogen. Sie zeigt, wie Gott Israel verlassen hat, IV, 14. Zu diesem Anfang muss der Schluss in nächster Zukunft noch kommen, *τὰ μέλλοντα σκάνδαλα*, und dann die Zukunft des Herrn § 3. *ἵνα ταχύνῃ ... καὶ ἥξῃ*. Die Zerstörung J. ist mit dem Endgericht zusammengerückt wie Matth. XXIV (bes. Vs. 10. 22. 33). Aber der Unterschied zwischen beiden Stellen besteht darin, dass bei Matth. die Zerstörung J. und das Endgericht beide in die Zukunft fallen, in unserm Briefe nur letzteres, aber bald. Denn die Leser des Briefs leben in den letzten Zeiten, IV, 9. VI, 13. 19. XII, 9. Darum werden sie hier und überall ernstlich ermahnt, die noch übrige Zeit des Glaubens (§ 9) sich zu retten zu suchen (§ 1) durch Heiligkeit des Wandels (§ 1. 2. 6. 9. 10 f.), und durch festen Anschluss an die Gemeinschaft der Heiligen (§ 10 f.).

Auch die *spätern Juden* verbanden auf dieselbe Weise die Zeiten Vespasians und die des Hadrian. Sie bezogen Daniel IX, 26. 27, auf welche Stelle Barn. XVI, 6 angespielt ist, auf die Zerstörung durch Titus, verbanden aber damit zugleich die Rücksicht auf Hadrian, Hieronymus ad Dan. l. c. Hitzig, Hävernick ad Dan.

Hier muss noch die Frage erörtert werden, wie das, was § 3 von der *Verkürzung der Zeiten* (*συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς .... ἵνα ταχύνῃ ... καὶ .. ἥξῃ*) gesagt ist, in den historischen Zusammenhang

passe? Hilg. bezieht diess auf die kurze Regierungszeit der Drei, Weizs. auf die schnelle Unterwerfung der Drei unter Eins. Allein jene Worte sind nicht in Beziehung auf Daniel und eine Nebensache in den danielischen Stellen gesagt, sondern in Beziehung auf Henoch in Beziehung aufs Ganze, dass überhaupt die Parusie bevorstehe. Sie beziehen sich nicht auf die Vergangenheit, in welche die Besiegung der Drei fällt, sondern auf die Zukunft, in der das nahe Gericht darum zu erwarten ist, weil Gott die Zeiten verkürzt hat. Man spricht von einer Verkürzung und Beschleunigung einer Zeit, wenn man die Sache sich erst in einer spätern Zeit gedacht hatte. Man muss sich den Eintritt des messianischen Reichs in einer erst spätern Zeit gedacht haben, und dass er aber jetzt schon eintreten werde, geschieht wegen der Verkürzung der Zeiten. So ist es auch. Dass die vorchristlichen Juden, Daniel, Sirach, 4 Esra, Psalmen Salomons, und das N. T. Matth. XXIV, 22. 1 Cor. VII, 29. die Verkürzung so fassten, ist bereits zu § 3 gezeigt worden.

Unser Verfasser spricht C. XV selbst seine Ansicht von dem natürlichen Verlauf der unverkürzten Zeiten bis zum Eintritt des messianischen Reiches aus. Diesen Zeiten werden 6000 Jahre zugetheilt, nach deren Ablauf Christus als Richter der Welt auftreten wird. Dann tritt das siebente Jahrtausend des Reiches Gottes ein.

Nun waren aber zur Zeit der Abfassung des Briefs nach den Berechnungen der griechischen Juden, denen die Christen im Allgemeinen gefolgt, die 6000 Jahre noch lange nicht abgelaufen. Unser Verfasser konnte in dieser Beziehung keine andre Ansicht haben als die zu seiner Zeit herkömmliche. Nach derselben schrieb er anno mundi 5630. Vgl. den Exkurs zu XV, 4. Gustav Rösch, in Herzogs R. E. XVIII, 421. Corrodi I, 263. 275.

Wenn nun unser Verfasser dennoch die Parusie sich ganz nahe dachte, so glich er diesen Widerspruch mit sich selbst durch die herkömmliche Idee einer Verkürzung der Zeiten aus.

§. 6.

Um so mehr thut Aufmerksamkeit noth, dass man nicht im Vertrauen auf das alte Gesetz seine Sünden anhäufe.

συνίεναι οὖν ὀφείλετε. ὀφείλετε. ℵ *ὀφείλεται.* Itazismus wie II, 8 *ἀγαπᾶται* statt *ἀγαπᾶτε,* III, 1 *νηστεύεται* statt *νηστεύετε,* u. a. m. Das Wort steht wieder so (*ὀφείλομεν*) I, 7. II, 1. 9. 10.

οὖν, um von der Versuchung nicht bethört zu werden, dass wir statt die Sünden zu meiden uns an die Kultushandlung des Gesetzes halten. Ganz parallel ist II, 9. Denn so ist hier *συνίεναι* zu fassen wie dort *μὴ ἀσύνετοι* und *αἰσθάνεσθαι* cfr. II, 1. III, 5 f. IV, 1. Es geht nicht auf das Einzelne in den prophetischen Stellen, sondern im praktischen Sinne auf das Ganze, auf die Nähe der Parusie.

ἔτι δὲ καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς, an die richtige Einsicht

schliesst sich die Bitte wegen des Praktischen als etwas Zweites. Daher ἔτι δὲ καὶ.

τοῦτο lässt der Lateiner als überflüssig weg. Es liegt auch kein Nachdruck darauf. Denn der folgende Inf. ist von ἐρωτῶ abhängig. Nach τοῦτο folgt sonst in unserm Briefe ὅτι oder ἵνα.

ἐρωτάω heisst im Hellenistischen oft bitten, wie שָׁאַל. Daher der Lat. richtig *rogo vos*. Mit Acc. c. Inf. Luk. V, 3, sonst mit ἵνα gewöhnlich.

ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὤν. So I, 1. ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν.

ἰδίως δὲ καὶ πάντας. ℵ ιδειως. Itazismus. Der Lat. lässt es weg. Beide Ausdrücke (ἰδίως, πάντας) stehen einander entgegen: Jeden Einzelnen privatim, und alle zusammen die ganze Gemeinde. So setzen die Griechen ἰδίᾳ dem κοινῇ oder δημοσίᾳ entgegen. Merke bes. Aelian V. H. X, 20. ἰδίᾳ φίλος Ἀγησιλάου, κοινῇ Λακεδαμονίοις φίλος 2 Makk. IV, 5. κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν. So Aelian. V. H. XIV, 22. Und öfters bei den 70 und Apokryphen. Lex. Cyrill. ἰδίως· πρὸς σε εἰρημένον. So Philo de praem. P. 921. § 12.

Genauer hätte unser Verfasser statt πάντας setzen sollen ἅπαντας oder σύμπαντας. Allein er gebraucht beide Worte nicht. Genau genommen sollte auch der *Artikel* erwartet werden. Aber er fehlt wie hier auch IX, 7. XII, 7. XV, 7. δὲ leitet von ὤν zu ἀγαπῶν, καὶ verbindet die parallelen ἰδίως und πάντας: Privatim aber und alle (zusammen) liebend. Vgl. auch 1 Cor. XII, 11. πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.

ἀγαπῶν ὑπὲρ τὴν ψυχήν μου. Vgl. I, 2. 4.

προσέχειν νῦν ἑαυτοῖς. Lat.: *ut adtendatis vobis*. Besser: *ut vobis caveatis*, auf Euch merket. II, 1. IV, 13. 14. Ohne ἑαυτοῖς. IV, 9. νῦν fehlt im Lat.

καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν. So ℵ, Hilg., Weizs. Lat.: *Et non similetis eis, qui*. Volkm. liest ὁμοιοῦσθε ohne Autorität. Doch könnte die Lesart des ℵ auf Itazismus beruhen, und das folgende ἐπισωρεύοντες des ℵ würde zum Imperativ passen. Allein dann müsste man λέγοντας corrigiren. Und der Lateiner! ℵ hat auf jeden Fall einmal aus Nachlässigkeit gefehlt. Es ist einfacher anzunehmen einmal als zweimal, und dazu kommt noch der Lat. Wie man mit Volkm. ἐπισωρεύοντες und λέγοντας lesen kann, begreife ich nicht. Weizs. hat beide mal den Nom.

τισιν, das sind diejenigen, welche im Briefe überhaupt bekämpft werden. Hingegen in der der Satzfügung ähnlichen Stelle II, 9 sind ἐκείνοις die Juden. Und IV, 2. αὐτοῖς die Sünder überhaupt.

ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Lat.: *qui peccata sua congerunt*. Zu *sua* ist der Lat. durch seine Auflösung durch *qui* veranlasst.

Zwischen ἐπισωρεύω und σωρεύω ist kein andrer Unterschied als zwischen *cumulare* und *accumulare*, häufen und anhäufen. Diese Verba sind gewöhnlich transitiva mit dem Acc. der angehäuften Sache. Diod. Sic. I, 62. σωρεύειν πανταχόθεν τὸν πλοῦτον. Lexic. Cyrill:

σωρεύει· βουνίζει, συνάγει. Die Person kann im Dat. dabei stehen. Judith II, 4 bei Symmachus: *ἐπισωρεύσατέ μοι ἀγάπην.* 2 Tim. IV, 3. *ἑαυτοῖς ἐπισωρεύοντες διδασκάλους*, indem sie um sich selbst Lehrer anhäufen. Man kann aber auch ähnlich wie bei den lateinischen *adspergo, circumdo, dono* u. s. w. die Konstruktion umkehren, Acc. der Sache, Dat. der Person, einen mit etwas überhäufen, z. B. Herodian II, 8. 20 *βωμοὺς λιβάνῳ ἐπισ.* Daher die passive persönliche Konstruktion 2 Tim. III, 6. *γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις.* Analog dieser letztern Stelle ist unsere, nur aktiv und absolut: einen Haufen machend mit den Sünden. So Herodian V, 5. 18. *σωρεύων παντοδατοῖς ἀρώμασιν.*

ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. So ℵ, Hilg. Weizs. *ὑμῖν*, Volkm. Nicht nöthig. Es müsste eher *ὑμᾶς* heissen.

Sache: Es sind wieder die Sünden der im Briefe Bekämpften gemeint, die ob ihrem Vertrauen zu den Kultushandlungen es mit den Sünden nicht genau nehmen.

λέγοντας. So ℵ. Lat.: *et dicunt.* Hilg. Volkm. *λέγοντες* Weizs.

ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστίν. Ἡμῶν μὲν ἀλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτήν. So liest mit Recht Volkmar, Programm, und in Hilg. Z. S. für wissenschaftl. Theol. 1865. IV, 447. u. Hilg. folgt. ℵ ist nach dem Lat. zu emendiren. Ersterer liest so: *ὅτι ἡ διαθήκη ἡμῶν μέν, ἀλλ' ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτήν.* Dagegen der Lateiner: *quia testamentum illorum et nostrum est. Nostrum autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud.* So geben nämlich alle frühern von Menardus an den lat. Text, Cotelerius, Hefele, Dr. Hilg. Mur. Dagegen steht nach Reitmayr im cod. Corbej.: *et non nostrum est.* Vertheidigt wurde diese Lesart von Nolte in Schreimers Zeitschrift für katholische Theologie. 1851. II, 227. So Hefele in s. neuesten Ed. der apost. Väter. IV, 1855. Dressel emendirt *non et nostrum est.* Volkmar glaubt *non* sei aus *no strum* durch Wiederholung entstanden. Ich möchte die Angabe Reitmayrs den andern Zeugen gegenüber bezweifeln. Auf jeden Fall ist *non* unächt, es würde die Ansicht der bekämpften Gegner nicht aussprechen.

Die Lesart des ℵ wird vertheidigt von Tischendorf zu Dressel p. II, und besonders von Weizs. 10. Allein der ganze Sinn der Stelle wird dadurch äusserst verworren, und passt nicht zu den sonstigen Aussprüchen des Briefes. Der ℵ ist hier durch eine Nachlässigkeit verdorben, dergleichen er sich nicht selten zu Schulden kommen lässt.

Dagegen ist der Sinn des Lateiners, der nicht nur Uebersetzer, sondern ein guter Texteszeuge ist, und des von Volkmar nach ihm emendirten griechischen Textes ausserordentlich einfach, und stimmt mit den übrigen Stellen des Briefs vollkommen überein. Der Sinn ist einfach dieser: Die im Briefe bekämpften Judaisten behaupteten, der Bund der Juden gelte ebenso gut auch den Christen. Antwort des Verfassers: Ja, aber nur den Christen. Denn die Juden haben ihn von Anfang an verloren.

Ἐκεῖνοι steht im Briefe überall von den Juden.

ἀλλά ist dem vorhergehenden *μέν* entgegengesetzt wie sonst *δέ*, aber stärker wie *at*, macht Einwurf oder Antwort. Winer § 53. 7. A.

οὕτως lässt der Lateiner als überflüssig weg. So d. h. wie bekannt, und: damals schon wie jetzt.

εἰς τέλος. Lat.: *in perpetuum*.

Die *Analogie des Gedankens* aber spricht sich zunächst in dessen Fortsetzung in unserm Kapitel aus. § 8. *ἀπώλεσαν αὐτὴν . . . καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου κ'τ'λ'*. XIII, 1. *καὶ εἰ ἡ διαθήκη εἰς ἡμᾶς ἢ εἰς ἐκείνους*. 6. *τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον*. XIV, 1. *δέδωκεν* (*τὴν διαθήκην*)· *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν*. So 4. *Μωϋσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. πῶς δὲ ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε . . . . ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας*. 5. *καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν. . . . . διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην*. u. a. m.

λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως. Lat.: *quod Moses accepit*. Ungenau. Als ihn Moses schon erhalten hatte. Es ist eine natürliche *Trajektion* statt: Schon damals verloren sie den Bund als ihn Moses empfing. Dergleichen Trajektionen sind besonders bei Adverbien häufig. Winer § 61. 4.

Μωϋσέως. Das ist die hellenistische populäre Form, *Μωσῆς* die klassische. Vgl. meinen Comm. zu Philos Weltschöpfung. S. 117. Die codd. unsers Briefs schwanken zwischen beiden Formen, auch א. So § 8 *Μωσῇ*. cfr. VI, 8. Es ist aber anzunehmen, dass unser Verfasser die erstere gebrauchte wie die 70. Unser Lat. hat immer Moyses. Daraus ist zu schliessen, dass er älter ist als א.

§ 7 und 8.

Beweis aus alttestamentlichen Stellen dass von Anfang an der alte Bund ungültig war.

§ 7.

Exod. XXXIV, 28. XXXI, 18. Aus diesen beiden Stellen sind die Worte dieses Paragraphs zusammengezogen.

Exod. XXXIV, 28. *καὶ ἦν ἐκεῖ Μωϋσῆς ἐναντίον κυρίου τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας· ἄρτον οὐκ ἔφαγε καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιε*.

Exod. XXXI, 18. *καὶ ἔδωκεν Μωϋσῇ . . . ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾶ τὰς δύο πλάκας . . . λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ κυρίου*.

λέγει γὰρ ἡ γραφή. So vom A. T. § 11, und immer in unserm Briefe. Hingegen *γέγραπται* sowohl von apokryphischen Schriften § 3, als vom N. T. § 14.

καὶ ἦν Μωϋσῆς ἐν τῷ ὄρει. Hier fehlt *Σινᾶ*, dagegen steht es bei der Citation derselben Stelle XIV, 2. vgl. XV, 1.

νηστεύων. Lat.: *jejunans.* Der Ausdruck ist zusammengezogen aus dem ausführlichern *ἄρτον οὐκ ἔφαγε καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιε.* Ebenso XIV, 2.

ἡμέρας τεσσαράκοντα (ℵ *μ'*) *καὶ νύκτας τεσσαράκοντα.* So vollständig nach den 70 XIV, 2. Lat.: *quadraginta diebus et quadraginta noctibus.* So XIV, 2.

καὶ ἔλαβεν τὴν διαθήκην ἀπὸ τοῦ κυρίου. So § 6. Dagegen bei den 70: *καὶ ἔδωκεν τῷ Μωϋσῇ. ἔλαβεν* passt unserm Verfasser besser, und ist ihm beliebt.

πλάκας λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς τοῦ κυρίου. Lat.: *tabulas lapideas scriptas manu Dei,* nach den 70, die diessmal kürzer sind als unser Verfasser. Der Ausdruck *τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς* ist eigenthümlich, und findet sich nicht in den 70. Hingegen unten XIV, 2.

§ 8.

Exod. XXXII, 7. *Βαδίζε τὸ τάχος, κατάβηθι ἐντεῦθεν· ἠνόμησε γὰρ ὁ λαός σου, ὃν* (var. *οὓς*) *ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου.*

Exod. XXXII, 19. *Μωϋσῆς ἔῤῥιψεν ἀπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ τὰς δύο πλάκας, καὶ συνέτριψεν αὐτάς.*

Deutr. IX, 12. . . . *κατάβηθι τὸ τάχος ἐντεῦθεν, ὅτι ἠνόμησεν ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου.*

ἀλλὰ ἐπιστραφέντες ἐπὶ τα εἴδωλα. Worte des Verfassers, mit denen er seinen Satz aus den Stellen des Pentateuchs beweist und motivirt. Vgl. 1 Thess. I, 9. *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων.*

ἀπώλεσαν αὐτὴν. § 6.

λέγει γὰρ οὕτως κύριος Μωϋσῇ. So Lat.: Moysi. *Μωσῇ* ℵ. Vgl. zu § 6.

Die Dativform *Μωϋσῇ* ist die gewöhnliche. So XII, 2. Winer § 10. I. § 8 F. Dahin gehört der Voc. *Μωϋσῆ* sogleich und Exod. III, 4, und die Gen. *Μανασσῆ*, *Ναυῆ.* XIII, 5. 9. Daneben findet sich aber auch *Μωϋσεῖ* im Dat., das der Lat. befolgt, und der Acc. *Μανασσῆ.* XIII, 5.

Μωϋσῆ, in der Anrede findet sich nicht in den Stellen des A. T. Hingegen XIV, 3 verdoppelt bei Anführung derselben Stellen. Ebenso Clem. Rom. I, 53. ℵ *Μωση.* Lat.: *Moyses.* Voc. wie XIV, 3. Ueber die Deklination vgl. XIII, 5.

κατάβηθι τὸ τάχος. Lat.: *descende celerius.* *τὸ τάχος* nach den 70. Aehnliche Acc. sind *τὸ τέλος, τὸ πέρας*, u. dgl. Bei den Alten ohne Artikel. Bernhardy Synt. 131.

ὅτι ἠνόμησεν ὁ λαός σου. In *σου* liegt nach dem Sinne des Verfassers, und wohl auch der Originalstelle, die Hindeutung auf

die Entfremdung des Volks von Gott und auf den Zorn Gottes, da es nicht *μου* heisst wie sonst.

οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου. *οὕς*, so in der Stelle aus dem Deutr., und als Var. Exod. XXXII, 7.

καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς. Lat. lässt diess weg, hat aber beim folgenden Satz *Moyses. Μωσης.* ℵ.

Moses sah nun ein, dass Gott den Bund mit Israel aufgehoben habe. Es wird ihm jene höhere Einsicht zugeschrieben, die über dem Buchstaben den höhern Sinn einsieht. X, 1. 2. 9. 11. XII, 2. 8. So ist *συνῆκεν* absolut zu fassen nach § 6. X, 1. 12. Hingegen XIV, 3. speziell: *καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς, ὅτι ἐποίησαν ἑαυτοῖς πάλιν χωνεύματα.*

καὶ ἔριψεν. So ℵ Volkm. *ἔῤῥιψεν.* Dr. Hilg. Die Formen mit nur Einem *ρ* finden sich auch bei den Griechen, besonders den spätern, und sind nach den ältesten codd. von Lachmann und Tischendorf in den N. T. Text aufgenommen worden. Winer § 13. 1. b. Dagegen giebt ℵ XIV, 3 *ερρειψεν*, wie er bald *Μωϋσης* schreibt, bald *Μωσης*.

ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ. So Lat.: *de manibus suis* u. Corr. ℵ. *αὐτων.* ℵ. Schreibfehler, vielleicht aus dem folgenden *αὐτῶν* entstanden. Auch die 70 haben *αὐτοῦ*, und so hier Volk. und Hilg.

καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη. Lat.: *Et confractum est testamentum eorum.* Dagegen die 70 bei Exod. XXXII, 19: *καὶ συνέτριψεν αὐτὰς (πλάκας).* Aehnlich unten XIV, 3. Die Umänderung hier geschieht aber sehr nach den Gedanken unsers Verfassers, nach denen nicht bloss die Tafeln des Gesetzes von Moses in seinem Eifer zerschmettert wurden, sondern der Bund selbst von Gott aufgehoben wurde, wie XIV, 2. 4. *συντρίβειν* ist also hier gebraucht wie sonst *καταργεῖν.* II, 6. IX, 4. XVI, 2.

Ueber das Verhältniss dieser Ansicht zu der A. T. Darstellung vgl. die allg. Einleitung zu C. XIV.

ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ. So ℵ. *ut dilectio Jesu.* Lat. wahrscheinlich Schreibfehler statt *dilecti,* wie *ὁ ἠγαπημένος* auch III, 6. IV, 3 übersetzt wird. Volk. meint dagegen, der Uebersetzer habe *ἡ* nicht verstanden, und geglaubt *ἡ ἀγάπη* lesen zu müssen. Das scheint weniger einfach, und so einfältig ist der Uebersetzer doch nicht.

Ἰησοῦ. So gewöhnlich in unserm Briefe, und zwar absichtlich im Gegensatz zu dem allgemeinern *Χριστός.* So wurde 4 Esra VII, 28 von Christen *Jesus* für *unctus* im lateinischen Text substituirt. Davon berichtet schon Ambrosius in Luc. I, 60 (II, 21). Vgl. auch zu XII, 10. Auch die Gnostiker machten einen scharfen Unterschied zwischen dem Aeon Christus, und dem Menschen Jesus, dem in unserm Briefe bereits entgegengetreten wird.

ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν. Lat.: *consignetur in praecordiis vestris.* Jenes Decompositum scheint fast nicht wieder vorzukommen. Die spätere Zeit liebt zu grösserer Verdeutlichung neue zu bilden. Häufig aber ist *κατασφραγίζω*, *obsignare*, versiegeln, d. h. verschliessen. So bei den 70, und Apoc. Joh. V, 1.

Hier aber steht ἐγκ', sonst σφραγίζειν, bekräftigen, bestätigen, durch das Siegel als Eigenthum bezeichnen. Vgl. IX, 6. περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα. Statt nun zu sagen: Der Bund wurde in unsere Seelen gegeben, und in unser Herz geschrieben, nach Jerem. XXXI, 33. Hebr. VIII, 10, heisst es hier sehr prägnant: Der Bund wurde in unsere Herzen hinein versiegelt, — gleichsam durch das Siegel des h. Geistes bestätigt.

εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν. Wie im Deutschen können im Griechischen Abstracta oder im abstracten Sinn gebrauchte Concreta viel eher als im Lateinischen im Sing. stehen, auch wenn sie sich auf eine Mehrheit beziehen. So καρδία. VI, 15. VIII, 3. IX, 1. 5. X, 11. XI, 11. XIV, 5. XV, 1. 6. XVI, 7. So V, 5. VI, 7. ψυχὴ, V, 6. χεὶρ ἀνθρώπων. So Luk. I, 71. 74. Joh. X, 39. Hebr. VIII, 9. Apoc. XIII, 16. XX, 4. Winer § 27, 1.

ἡμῶν. Lat.: *in praecordiis vestris.* Diese Var. ist in unserm Briefe überaus häufig. § 9. ὑμᾶς, *nobis,* — ὑμῶν, *nostrae.* Im Allgemeinen steht die erste Person, wenn von den göttlichen Segnungen die Rede ist, deren sich ja unser Verfasser im hohen Masse erfreut, — die zweite Person, wenn von den Abwegen, von denen er sich selbst für seine Person frei weiss.

ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ. Lat.: *in spem fidei illius.* Es ist das ewige Leben I, 4 gemeint, welches der Glaube hofft, und das der neue Bund besiegelt. Ueber die engste Verbindung der Hoffnung mit dem Glauben bei unserm Verfasser vgl. zu I, 6.

§. 9.

Persönliche Ermahnung des Verfassers an seine Leser, in dieser Zeit dem Bösen zu widerstehen.

πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι, ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλιπεῖν γράφειν ἐσπούδασα περίψημα ὑμῶν. So א, nur dass er statt γράφειν das zweite Mal γραφην hat, Itazismus. In den corr. ist auch γράφειν angegeben. Alle diese Worte lässt der Lat. weg, wahrsch. weil sie ihm aus andern dieses Briefs zusammengesetzt scheinen. Die Lesart des א nehmen Volkm. und Hilg. auf, nur dass erster διὸ vor περίψημα vor προσέχομεν setzt, vor περίψημα τὸ, und nach ὑμῶν ὤν. Hilg. verändert διὸ in ἐγώ.

πολλὰ δὲ θέλων γράφειν. I, 5. ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν. XXI, 9. ἐσπούδασα γράψαι.

οὐχ ὡς διδάσκαλος. I, 8.

ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι. Dieselbe Versicherung. I, 4. IV, 6.

ἀφ' ὧν ἔχομεν. Dieselbe Konstruktion I, 5. XXI, 9.

μὴ ἐλλιπεῖν, γράφειν ἐσπούδασα. Letztes Wort so I, 5. XXI, 9.

περίψημα. Euer Auskehricht, Abschaum, Auswurf nennt sich 1 Cor. IV, 13 der Apostel Paulus, aber auf eine viel natürlichere Weise, nämlich in Beziehung auf die Welt, die ihn gleichsam als Auswurf wie *κάθαρμα*, ibid. oder *σκύβαλα*, Phil. III, 8, vgl. *purgamentum civitatis, servorum*, — ausgestossen. Hingegen mit *ὑμῶν* oder wie VI, 5 mit *τῆς ἀγάπης ὑμῶν* klingt der Ausdruck gar zu bescheiden und verächtlich. Viel natürlicher war I, 8 im Gegensatz zu *διδάσκαλος* gesagt *εἷς ἐξ ὑμῶν*. Indessen bedient sich Ignatius Ephes. 8 desselben Ausdrucks *περίψημα ὑμῶν*. Schon bei Jerem. XXII, 18 ist derselbe im allgemeinen schlimmen Sinn gebraucht: *μὴ περίψημα φαῦλον καὶ ἀπόβλητον ὁ ἄνθρωπος;* der Ausdruck verliert aber bei unserm Verfasser und bei Ignatius sein Auffallendes durch die Stelle des Dionysius Alex. bei Euseb. H. E. VII, 22, 4, aus der hervorgeht, dass dieses Wort zu einer Höflichkeitsformel gebraucht wurde, *τὸ δημῶδες ῥῆμα μόνης ἀεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνης ἔχεσθαι . . . αὐτῶν πάντων περίψημα*, das gebräuchliche Wort, welches immer schien zur Höflichkeit zu gehören. Ueber andere Bedeutungen des Worts vgl. Le Moyne Varia sacra. II, 579 f. Suidas p. 238. 16. Bernh. Heinichen ad h. l. bei Euseb. H. E. T. III, p. 416 f. und unsre Bemerkung zu VI, 5. Nach *ὑμῶν* ergänzt Volkm. *ὤν*, was aber nicht nöthig ist.

διὸ προσέχωμεν. Von hier an haben wir wieder den Lateiner: *propter quod attendamus.* Aus ihm ergiebt sich, dass *διὸ* hierher gehört, wie ich früher selbstständig gesehen habe, und so Volkm. Hilg. setzt dagegen nach *προσέχωμεν* noch *οὖν* ohne *διὸ*. Unser Lateiner übersetzt *οὖν* oder *οὐκοῦν* durch *ergo*, bisweilen durch nichts, selten durch *enim*, *autem*, nie durch *propter quod*, wohl aber durch letzters *διὸ*. XV, 9.

ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. So ℵ, Volk. *ἐν* lässt Hilg. weg, oder setzte dafür *οὖν*. *ἐν* ist in dieser Verbindung auch im N. T. das gewöhnliche, der blosse Dativ kann nur allenfalls beim Sing. stehen. Unser Verfasser sagt sonst *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων*. XII, 9. XVI, 5. cfr. VI, 13. Der Dat. würde sich an *προσέχωμεν* schliessen. Ueber die *Sache* vgl. § 3. II, 1. XII, 9. XXI, 3.

οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς. ℵ. *Nihil enim proderit nobis.* Wegen Verwechslung der Person vgl. § 8. *καρδίαν ἡμῶν*, *praecordiis vestris*. Sogleich *ὑμῶν nostrae*.

ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν. ℵ. Der Lat. mit einem Beisatz: *omne tempus vitae nostrae et fidei.* Wegen *vitae et* ist keine andere Lesart anzunehmen, es ist erklärender und verdeutlichender Beisatz des Uebersetzers.

ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις. ℵ. *Si non modo iniquum et futuras tentationes habeamus.*

Der *griechische Text* ist ganz schlicht und bedarf keiner Emendation. Volkmar corrrigirte früher: *ἐὰν μὴ ἐν τῷ νῦν καιρῷ τῷ Ἀνόμῳ κ. τ. λ.* und verweist auf XV, 5 *τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου* nach dem Lat. So im Progr. 14 und in Hilg. Z. S. 1865. IV, 448. Das ist aber nicht nöthig. Dagegen ist der *lat. Text* in eine völlige Verwirrung

gerathen, offenbar nicht durch den Uebersetzer, sondern durch einen Abschreiber. Das zeigt sich deutlich aus dem *habeamus*, aus *dicit filius Dei*, — und endlich aus dem überflüssig wiederholten *resistamus omni iniquitati et odio habeamus illam*. So etwas schrieb nicht unser Uebersetzer, sondern ein unachtsamer Abschreiber hat sich verwirrt und verschrieben. Einzelne Arzneien sind da nicht genügend. Die ältern Editionen und mit ihnen Hilg. emendiren aus dem Folgenden aus *modo* — *dio*. Dagegen macht Volk. im Programm auf das Unpassende des Ausdrucks *tentationem odisse* aufmerksam. Er selber hält *modo* für Uebersetzung von *νῦν*, soeben, und verändert *habeamus* in *caveamus*. So übersetzt er allerdings *νῦν* durch *modo* XI, 8. VI, 18. Volk. glaubt nun, der Lat. habe folgenden griechischen Text vor sich gehabt: *ἐὰν μὴ νῦν τῷ ἀνόμῳ καὶ τοῖς μέλλουσι σκανδάλοις προσέχωμεν, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ*. Abgesehen davon, dass er gegen den überlieferten griechischen Text *καιρῷ* und *ἐν* weglassen muss, so übersetzt der Lat. in den zahlreichen Stellen, in denen das Wort *προσέχειν* in unserm Briefe vorkommt, dasselbe ohne Ausnahme durch *adtendere*, kein einziges Mal durch *cavere* (II, 1. IV, 6. 9. 13. 14. VII, 4. 6. 7. 9. XV, 4. XVI, 8). Ferner würde er *τῷ ἀνόμῳ* neutral verstanden wie V, 9, und durch *iniquitas* übersetzt haben, wie Menardus *iniquum* auch hier neutral nimmt. Der lateinische Text, der *iniquum* und *iniquitati* hat, *habeamus* und *odio habeamus*, zeigt gegen seine Gewohnheit dem griechischen gegenüber Tautologien, hingegen lässt er, wie das seine Art ist, Worte, die er für überflüssig hält, weg, nämlich *ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ μέλλουσιν σκανδάλοις*. Ferner *ἵνα μὴ σχῇ παρείσδοσιν ὁ μέλας. φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος*. Er hielt sie überflüssig wegen *νῦν* und *ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*. II, 10. *ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν* — IV, 1. *φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ* — Seine Uebersetzung wird also ursprünglich so gelautet haben: *Si non modo, sicut decet filios Dei, resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam.*

ἄνομος καιρὸς. *quid sibi vult α' κ?* frägt Volk. Es ist dasselbe was § 1. *ὁ νῦν καιρὸς* mit seiner *πλάνη*, XV, 5, *καιρὸς ἀνομοῦ*, XVIII, 2. *ὁ καιρὸς ὁ νῦν τῆς ἀνομίας*. Die jetzige Zeit, in der die Christen mitten unter den Sünden der Heiden und Juden leben, ist der *ἄνομος καιρὸς*, die gottlose Zeit. Vgl. zu § 1.

καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις. Vgl. zu IV, 3 und den Exkurs zu IV, 3—5.

ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ. So א. *sicut dicit filius Dei*. Man sah bisher in diesen letzten Worten die Angabe eines *ἄγραφον*, ähnlich wie AG. XX, 35. So Menardus, Orelli, Hefele, Bleek Einl. in's N. T. S. 637. Der lateinische Text beruht auch hier auf einem Schreibfehler, nicht einem Uebersetzungsfehler. Er hiess ursprünglich: *Sicut decet filios*, wobei die andere Lesart leicht entstand. So Hilg. Das ist einfacher als Weizs. (34) Ansicht *ὡς πρέπει* sei in *ὥσπερ εἶπεν* verändert worden.

Die Christen können wohl *υἱοὶ θεοῦ* genannt werden, wie XV,

2. Die frommen Juden nach Jerem. οἱ υἱοί μου, oder in unserm Briefe τέκνα θεοῦ. IX, 3. 7.

Was also Volk. bei Hilg. Z. S. 1865. IV, 451 von dem dogmatischen Grund des katholisirenden Uebersetzers sagt, ist, wenn es überhaupt einen Grund hat, eher auf einen Abschreiber zu beziehen.

ἀντίστωμεν. Lat.: *resistamus.* ἀνθίστημι wie Jac. IV, 7. 1 Petr. V, 9. ebenfalls im Aor. 2, wie noch öfters im N. T.

ἵνα μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας. So ℵ. Der Lat. lässt diese Worte weg, wahrscheinlich weil die Sache schon da war II, 10.

ὁ μέλας. So XX, 1. Der *Satan* heisst so als Fürst der Finsterniss. Sonst vgl. über ihn zu II, 1.

§. 10.

Ermahnung die Sünde zu hassen, und sich an die Gemeinde zu halten.

Die enge und unvermittelte Verbindung dieser beiden Elemente zeigt, dass die Neigung zur Trennung mit Neigung zur Sünde zusammenhing. § 11. Die Trennenden sind also solche Judenchristen, die im Briefe bekämpft werden, und zwar ebenfalls in Verbindung mit der Warnung vor der Sünde. Es sind Leute von der Richtung des Carpokrates, die nicht so lange nach der Abfassung unsers Briefs als Ebioniten auch die äussere Trennung vollzogen. Justin. M. Dial. c. 47. Orig. Philos. VII, 34.

φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος. So ℵ, fehlt aber im Lat., wegen der Wiederholung von § 1.

ματαιότης ist den Worten nach weniger stark als das parallele ὁδὸς πονηρά. Es bezeichnet alles Eitle und Nichtige, also namentlich den Buchstabendienst. 1 Petr. 1, 18.

καὶ μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ. Lat.: *et odio habeamus eam. Ergo considerate opera malae viae.* Er zieht also μισήσωμεν zum Vorigen. Sein Text hier gehört noch zu der Verwirrung im vorigen §.

πονηρᾶς. So Lat. *malae.* Hilg. πονηρίας. ℵ. Volk. Jenes ist einfacher, und dieses ist weniger dem Sprachgebrauch unsers Verfassers angemessen, der bei ὁδὸς den Gen. der Abstracta nachfolgen lässt. So § 12. ὁ μισθὸς τῆς πονηρίας. Sonst gebraucht er immer das Adj. πονηρὸς. Ueber die *beiden Wege* vgl. I, 3. V, 4. XII, 4. XI, 7. X, 10, besonders aber die drei Kapitel XVIII, XIX, XX.

μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε. Lat.: *Non separatim debetis seducere vos.*

ἐνδύνω, hineinschleichen, gleichsam sich ins Schneckenhaus verkriechen, verschliefen. Es steht sonst gern mit εἰς. Vgl. τὸ ἄδυτον, der Ort, den man nicht betreten darf. Es bezieht sich also auf das Absondern und Wegbleiben von den gewöhnlichen Versammlungen. Etwas anders ist das Wort gebraucht 2 Tim. III, 6.

μονάζω kann auch vom Absondern Mehrerer gesagt werden.

So Hermae Pastor Sim. IX, 26 in den sogleich anzuführenden Worten. Socrates H. E. IV, 23. p. 235. *οἱ πλείους γὰρ ἦσαν μονάζοντες, ἔρημον οἰκοῦντες δι᾽ ἄσκησιν.* So ist ja *μοναστήριον* ein Ort, in den Mehrere sich zurückziehen, *ἐν ᾧ*, wie *Suidas voce θεραπευταί* das Wort erklärt: *μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.* Vgl. Suiceri Thes. eccles. v. *μοναστήριον.* So kann auch *μόνοι* stehen. Aehnlich unsrer Stelle ist Philo de victim. offer. § 12. P. 856, wo es von den nächtlichen Orgien heisst: *συγκλεισάμενοι ἑαυτοὺς ἐν σκότῳ βαθεῖ τρεῖς ἢ τέτταρας μόνους κ᾽τ᾽λ᾽.* Das Leben der in der Einsamkeit zusammenlebenden Therapeuten tadelnd, sagt er *de profugis* § 6. P. 455. *τὸν ἄμυκτον καὶ ἀκοινώνητον, μονότροπόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ζηλοῦτε.* Vgl. § 17. P. 463. *τῇ κατὰ τὴν μόνωσιν διαίτῃ.* De praemiis. § 3. P. 912. 913. De Abrah. § 5. P. 354. cfr. Marc. IX, 2. u. a. m.

Diese Worte deuten wie die analogen XIX, 2 (*σχίσματα*) cfr. 10 wenigstens auf *Neigungen zu Spaltungen.* Schon der Apostel Paulus hatte es für nöthig erachtet, vor *σχίσματα* zu warnen, 1 Cor. I, 10. XI, 18. XII, 25, so wie vor *αἱρέσεις.* 1 Cor. XI, 19. Gal. V, 20. Tit. III, 10. bes. vgl. Hebr. X, 25, welcher Brief ja dieselben Tendenzen bekämpft wie der unsrige. vgl. 2 Petr. II, 1. In den Briefen Apoc. II ist wiederholt von bösen sektirerischen Richtungen die Rede, und ebenso in den johanneischen Briefen. Dann bekämpfen Clem. Rom. u. Ignatius Leute, die sich den Kirchenvorgesetzten widersetzten. Namentlich streiten die Briefe des Ignatius sowohl gegen kirchlich Widerstrebende als Doketen und Judaisten. Ad Eph. 2. 3. 4. 7. 8. Philad. 3. 6. 7. 8. Magn. 6. 13. u. s. w.

ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι. א. *tamquam justificati.* Es lässt also *ἤδη* weg. Allein dasselbe ist in diesem Zusammenhange sehr bezeichnend. Ihr braucht noch der heiligenden Gemeinschaft der Gemeinde. Die vollkommene *Rechtfertigung* geschieht durch die Heiligung, die als vollkommene erst künftig im Reiche Christi eintreffen wird, VI, 19, und zu der wir immerfort mit aller Wachsamkeit hinzustreben haben. IV, 13. 14. *ὡς* wie § 13. *ὡς κλητοί*, was überhaupt parallel mit unsern Worten ist.

Am einfachsten bezieht man nun diese Ermahnung auf die im ganzen Briefe bekämpften *Judaisten.* Ganz speziell sind mit Hilg. zu vergleichen Justin. M. Dial. 25. *δικαιοῦντες ἑαυτοὺς λέγοντες εἶναι τέκνα Ἀβραάμ.* Luk. XVI, 15. *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων κ᾽τ᾽λ᾽.* Hermae Pastor Sim. IX, 26. *μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.* Andre sehen darin Beziehung auf Gnostiker als dem andern Extrem. Dressel p. 6. No. 17. Hilg. Apost. V. 38. Barn. 68. b. Vgl. Weizs. S. 9 f. Allein nirgends stehen die Ermahnungen gegen die Sünden im Gegensatz zu den Judaisten, sondern unvermittelt neben einander. Die Judaisten waren wie die selbstgerechten Juden zur Zeit Johannes des Täufers und Christi vor den Sünden zu warnen, zu denen sie sich um so weniger hüteten als sie sich als Volk Gottes auf das Ritualgesetz stützten. Die Gegensätze zwischen Judaisten und Gnostikern

waren nicht so absolut extrem, dass nicht Hauptfehler der einen auch bei den andern sich fanden. Es ergiebt sich diess aus dem Beispiele des Carpocrates.

ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι. Lat.: *in unum convenientes.* In ἐπὶ τὸ αὐτὸ ist der Gegensatz ausgedrückt gegen andre Zusammenkünfte und Versammlungen. Es bezeichnet hier denselben *Ort* wie Matth. XXII, 34. AG. III, 1. 1 Cor. XI, 20. Clem. R. I, 34. 10. Ignat. Ephes. 5. 13. Magn. 4. 6. 7. Trall. 2. 13. 12. Philad. 4. 8. Smyrn. 9. Sonst wird es auch in Beziehung auf die Zeit gesagt. Beides oft in den 70.

συνζητεῖτε. Lat.: *inquirite.* συνζητεῖν, so statt συζητεῖν, ℵ Volk. Hilg. So schreiben die alten codd. des N. T. vgl. Tischendorf N. T. ed. 7 p. XXXVI.

συνζητεῖν bedeutet im N. T. das Disputiren. Hier steht es wie sonst ζητεῖν II, 9. oder ἐκζητεῖν II, 1. IV, 1.

περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος. Lat.: *quod communiter dilectis conveniat.* Dem Sinne nach.

κοινῇ, d. h. der Gemeinde. Gegensatz κατ' ἰδίαν, ἰδίᾳ, ἰδίως. Vgl. zu IV, 6. Vgl. Clem. Rom. I, 48. *καὶ ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ.*

§. 11.

Auch die h. Schrift fordert zur heiligen Gemeinschaft auf.

λέγει γὰρ ἡ γραφή. Die Stelle findet sich *Jesaj.* V, 21, wie hier, doch mit Varianten.

οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες. So Jesajas. Die vulg. hat die zweite Person: *Vae qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismet ipsis prudentes.* Clemens Alex. Stromm. II, 7. p. 447. citirt die Worte bis εὐφρανθῶμεν.

οὐαὶ οἱ συνετοί. So ℵ und Clem. Al. *vae illis qui sibi solis intelligunt.* Die complut. der 70 hat σοφοὶ, ebenso Aquila und Theodotion.

ἑαυτοῖς. So ℵ Lat. ἐν ἑαυτοῖς. 70, doch mit der var. αὐτοῖς. Clem. Alex. παρ' ἑαυτοῖς, wie in der sehr ähnlichen Stelle Proverb. III, 7. μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ.

καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν. So ℵ. *apud se.* Lat. αὐτῶν, Clem. Al. So auch 70, doch mit der Var. ἑαυτῶν.

ἐπιστήμονες. ℵ Clem. Al. 70. *docti videntur.* Lat. dem Sinne nach. Ἐπιστήμων ist syn. mit συνετὸς und σοφός, VI, 10 steht es neben letzterm, ebenso Jac. III, 13. Doch heisst es neben verständig auch kundig. Während es daher von Hesych durch σοφὸς erklärt wird, so von Suidas durch ἔμπειρος. Es findet sich nebst Sippschaft oft bei den 70.

γενώμεθα πνευματικοί. ℵ Lat.: *simus spiritales.* πνευματικοὶ γενώμεθα. Clem. Al. Die auffordernden Conj. stehen voran, § 1. 2. 10. u. s. w.

πνευματικοί. I, 2. *τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς.* Dieses Wort im Sinne wie hier gebraucht scheint erst durch den Apostel Paulus aufgekommen zu sein.

Diese Aufforderung hängt mit dem Ganzen so zusammen, dass es im Gegensatz zu den sich absondernden Judaisten gesagt ist, wie oft bei Paulus und 1 Petri.

γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ. So א. Lat.: *simus templum consummatum Deo.* Dagegen lässt Clem. Al. *γενώμεθα* hier weg als überflüssig.

Der Nachdruck dieser Worte liegt auf *τέλειος*, das wie bei Paulus und namentlich Hebr. V, 14 im Gegensatz zu den Milchspeisen und den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gebraucht wird.

ναός. Hier ist der Tempel für Gott die christliche Gemeinde, wie bei Paulus Gal. VI, 1. 1 Cor. III, 16. 17. VI, 19. 2 Cor. VI, 16, und 1 Petr. II, 5 *οἶκος πνευματικός.* Dagegen ist VI, 15 und im ganzen Cap. XVI der Tempel Gottes das Herz des Christen. Eins schliesst das andere nicht aus.

τῷ θεῷ. Lat.: *Deo.* Für Gott, gehört zu *ναός.*

ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν. So א. Lat.: *in quantum est in nobis.* *ἐφ' ἡμῖν.* Clem. Al. Erstre Construktion findet sich wieder XVII, 1. Letztre wäre eigentlich besser griechisch, vgl. Epicteti Encheir. 1. *τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, und so durchs ganze Büchchen. *ἐν ἡμῖν*, vgl. XVII, 1. *ἐν δυνατῷ εἶναι.* So *quantum in nobis situm est.* *ἐφ' ὅσον*, *quatenus.* Vig. 126.

μελετῶμεν τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Gut der Lat.: *meditemur timorem Dei.* Wie hier XI, 5. *μελετάω φόβον κυρίου;* X, 11 steht *μ'* neben *φοβεῖσθαι*, XIX, 10 parallel mit *κοπιάω* und *παρακαλέω*, XXI, 7 folgt *ἵνα.* Vorbereitend Sorge tragen, zum Voraus üben, einstudiren, auf etwas sinnen. Philo vita Mosis I § 11. P. 611. F. *μελέτη καὶ προγύμνασμα — θήραις γὰρ ἐμπρομελετῶσιν οἱ πρὸς τὰς στρατάρχίας ἀλειφόμενοι.* Das Wort findet sich oft bei den 70. Bei den christlichen Schriftstellern, besonders den Apologeten, wird es gern im religiösen Sinne gebraucht, wie bei den Alten von philosophischen Spekulationen.

τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. So XI, 5. Justin. M. Dial. 70. Ueber die *Sache* vgl. I, 7. II, 2. XIX, 5. 7. Den Worten nach ist sehr ähnlich Jesaj. XXXIII, 18. *ἡ ψυχὴ ὑμῶν μελετήσει φόβον (κυρίου)*, aber der Sache nach bezieht es sich auf die Erinnerung an die assyrische Schreckenszeit.

καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα. So Lat. Clem. Al. Volk. Hilg. ohne *καί.* א. Hingegen zieht der Lat. die Worte ins Kurze: *ut custodiamus.* corr. א. *ἵνα ἀγωνιζώμεθα.*

φυλάσσω in diesem Sinne wie *τηρέω* ist Hebraismus. Vgl. X, 11. XV, 2.

τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Lat.: *mandata illius.* Die *ἐντολαί* sind im Briefe wie die *δικαιώματα* und *δόγματα* immer im sittlichen und geistigen Sinne gemeint, die sittlichen Gebote der Heiligung.

ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν. So

corr. ℵ, Clem. Al. Hilg. Dagegen lässt ℵ ἐν, αὐτοῦ und εὐφρανθῶμεν weg, ersteres ebenfalls Volk. Der Lat. lässt alle diese Worte weg, für sie alle haben wir zwei Zeugen und die innern Gründe des Gedankenzusammenhangs.

§. 12.

Jeder wird den Lohn seiner Thaten empfangen.

Matth. X, 41. 1 Cor. III, 8. 14 f.

Es ist diess bemerkt, um die obige Aufforderung zu verstärken.

ὁ κύριος ἀπροσωπολήπτως κρινεῖ τὸν κόσμον. Sehr ähnlich 1 Petr. I, 17. καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τοῦ ἑκάστου ἔργον κ. τ. λ. Gal. II, 2. Unten XIX, 7. Ueber πρόσωπον λαμβάνω. XIX, 4. Ganz richtig sieht Weizs. 12 in diesen Worten eine Beziehung auf die Judaisten, welche wie die Juden auf die äussern Verhältnisse des alten Bundes sich stützten. Matth. III, 9. So allein hängen diese Worte mit dem Vorhergehenden und Folgenden zusammen. Ueber κρινεῖ statt κρίνει vgl. V, 7. Und hier stehen in den Parallelgliedern überall die Futura.

ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομιεῖται. Vgl. Röm. II, 6 f.

κομίζομαι, *ferre*, oft im N. T.

Ueber die Nothwendigkeit der *guten Werke* vgl. I, 3. 6. XIX, 1, und a. m. Dieselben stehen auch bei unserm Verfasser nicht im Gegensatz zum Glauben, sondern zum todten Buchstabenwesen, das nicht vor Sünden schützt.

ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ. Jesaj. LVIII, 8. καὶ προπορεύσεται ἔμπροσθέν σου ἡ δικαιοσύνη σου. Die Stelle war schon angeführt III, 4. Nach Apoc. XIV, 13 folgen die guten Werke, aber nicht, wie manche wollen, im Gegensatz zu dem vorhergehenden Glauben, so wenig als hier an denselben gedacht ist, was für unsern antijudaistischen Verfasser wenig passen würde. Er will bloss sagen: Willst du selig werden, so musst du recht gehandelt haben. Abraham hilft dir nicht. Ob die Werke vorausgehen oder nachfolgen, das Bild ist anders, die Sache ist dieselbe, der Glaube muss Werke hervorbringen, die mit uns sind, ob vorn oder hinten, ist Nebensache.

προηγέομαι mit Gen. So Jesaj. l. c. und so noch einigemal bei den 70.

ἡ δικαιοσύνη bezieht sich zurück auf καθὼς ἐποίησεν.

ἐὰν ᾖ πονηρός, ὁ μισθὸς τῆς πονηρίας ἔμπροσθεν αὐτοῦ. Anders der Lat.: *si nequam, merces nequitiae eum sequitur.*

ἔμπροσθεν wie III, 4. XI, 4. Die Uebersetzung des Lateiners rührt zunächst daher, dass der vorangehende Lohn etwas Befremdendes ist; und dann ist bei ihm der Parallelismus weniger einförmig ausgedrückt, sondern wie Jesaj. LVIII, 8 im Hebräischen. Aber die Worte hier gehören nicht mehr zum Citat, sondern sind eine natürliche Ver-

vollständigung desselben. Vgl. auch 1 Tim. V, 24. wo auch von einem Gerichte die Rede ist, das Sünden vorangeht.

μισθὸς πονηρίας ist gesagt wie 2 Petri II, 13. 15. μισθὸς ἀδικίας, Röm. I, 27. ἀντιμισθία τῆς πλάνης. Hebr. II, 2. μισθαποδοσία παραβάσεως καὶ παρακοῆς.

§ 13.

Wenn wir schläfrig sind, ist Gefahr, dass der Böse uns den Eintritt in das Reich des Herrn versperre.

Die Aufforderung zur *Wachsamkeit* in Beziehung auf die Parusie ist schon im Gleichniss von den 10 Jungfrauen Matth. XXV, 5, und öfters ist in allem Ernst zu derselben im N. T. aufgefordert. Aus unserm Briefe vgl. IV, 10. 13. VI, 19. XX, 2. XXI, 7.

προσέχωμεν. Lat.: *adtendite,* mit welchem Worte er immer προςέχειν übersetzt. So Volk. und Hilg. Dagegen lässt ℵ das Wort weg. Er wird es vernachlässigt haben. Denn ohne dasselbe hängt das folgende ἵνα in der Luft.

ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι. Lat.: *ne quando quiescentes.* Das Wort hat aber zugleich den Begriff: sich auf etwas stützen. Röm. II, 17. So ἀναπαύομαι ἐπί τινι. Unten X, 11. Das passt besonders zu dem folgenden:

ὡς κλητοί. Lat.: *jam vocati.* Sie stützen sich darauf, dass sie berufen seien, ihr Vertrauen beruht auf ihrer Berufung. ὡς giebt den Grund an, wie *ut* oder *tamquam.* So § 10. ὡς ἤδη δεδικαιομένοι *tamquam justificati,* woher wahrsch. der Lat. *jam* hat; er hätte aber hier *ut* und dort *jam* nicht vernachlässigen sollen. Dort passt *jam,* weil die unvollkommene Rechtfertigung der vollkommenen entgegengesetzt wird, hier passt es nicht, weil dem κλητοὶ ein anderes Wort § 14 entgegengesetzt wird, das das Vollkommene bezeichnet, daher κλητοὶ bloss etwas Unvollkommenes und Aeusseres. Warum nämlich die Leser sich nicht auf die Berufung verlassen dürfen, folgt § 14. Sie ist hier eine bloss äussere ohne gute Werke, wie die Rechtfertigung § 10 noch keine vollkommene ist.

ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. Lat.: *addormiamus in peccatis nostris.* Das Decompositum scheint sonst nicht mehr vorzukommen, hingegen καθυπνόω, in Schlaf verfallen, *sopiri, soporari.* So ἀφυπνόω, κάθυπνος und καθύπνωσις.

Den *Dat.* erklärt der Lat. durch *in,* etwa wie Joh. VIII, 21. ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Allein an unsrer Stelle steht er abhängig von ἐπὶ: über euren Sünden, mit, unter. Begleitender Nebenumstand.

Sache: Vom geistlichen Schlafe ist die Rede Röm. XIII, 11. Ephes. V, 14. 1 Thess. V, 5. 10.

καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων. Lat. bloss *nequam.*

Ueber die *Sache* vgl. II, 1. 10. IV, 9. Test. Dan. 5. ἀνέγνων ἐν βίβλῳ Ἐνὼχ τοῦ δικαίου, ὅτι ὁ ἄρχων ὑμῶν ἐστιν Σατανᾶς.

λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν. Lat.: *accipiens potestatem nostram.*

λαμβάνειν nicht wie Joh. III, 27. Hebr. V, 4. *τὴν τιμὴν*, nehmen, sondern bekommen, *accipere* wie der Lat. recht übersetzt, wie überall in unserm Briefe, der Böse bekommt die Gewalt durch unsre Schläfrigkeit; wegen *ἐξουσία*, II, 10. IV, 9. *παρείσδυσις*.

ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου. Lat.: *excludat a regno Domini.*

ἀπωθέομαι heisst eigentl. wegtreiben, wegstossen, *propulsare, defendere, depellere. Philo quod omnis probus* § 20. P. 886. *κακῶν τὸ βαρύτατον δουλείαν ἐπιφερομένην ἀπωσώμεθα.* Von *ὠθέομαι* hat das *Fut.* ausser *ὠθήσομαι* auch *ὤσομαι*, aus dem unser Aor. 1 Conj. gebildet ist, Buttmann Grosse Gramm. II, § 112. 8. § 114 F. Vgl. noch Num. XXXV, 20. *ἐὰν ὤσῃ*, Hiob IV, 20. *ὤσας αὐτόν*. Aehnl. Ausdruck oben II, 10. *ἡμᾶς* fehlt im Lat. Es ist aber so nothwendig, dass schon Frühere *nos* in seinen Text setzten.

Der Lat. hat dagegen den Zusatz: *suscitet et.* Dafür glaubte Menardus *suscitetur et* verbessern zu sollen, und ihm folgte Dressel: Damit nicht der Böse aufgeregt werde und. Allein der Ausdruck geht auf *addormiamus*, damit uns nicht der Böse auf eine unangenehme Weise aus dem Schlaf aufwecke. Man könnte denken, der Lat. habe in seinem griechischen Texte *ἀναστήσῃ* vorgefunden. Allein das übersetzt er sonst durch *resurgere*, auferstehen; und auch unser Verfasser gebraucht es nicht vom Aufwecken aus dem Schlafe. Eher dürfte man an *ἐγείρῃ* denken nach Genes. XLIX, 9. Jesaj. LX, 1. Matth. VIII, 25. AG. XII, 7. Röm. XIII, 11. Ephes. V, 14. 18.

ἡ βασιλεία τοῦ κυρίου wird hier als künftig gedacht wie VIII, 6. XXI, 1.

§. 14.

Sonst könnte es uns gehen wie denen, die berufen, aber nicht auserwählt sind.

Die Juden waren auch berufen, aber wir sehen aus dem, was ihnen widerfahren ist, dass sie nicht auserwählt waren; folgen wir ihrem Beispiele, so könnte uns ähnliches begegnen.

ἔτι δὲ κἀκεῖνο, ἀδελφοί μου, νοεῖτε. So corr. ℵ, Bemerkung von erster Hand. Lat., nur dass letzter *ἀδελφοί μου* als überflüssig weglässt, ebenso V, 5. Sonst vgl. II, 10; dagegen hat ℵ vor *νοεῖτε* noch *ὅταν*, Strudelei aus dem folgenden *ὅταν* entstanden. So Volkm. Weizs. Hilg.

ὅταν βλέπετε. So ℵ (*βλεπεται*, Itaz.), Lat.: *videritis.* Volk. Hilg. glauben *βλέπητε* corrigiren zu sollen. Das ist aber für die spätere Sprache nicht nöthig.

βλέπειν ist vom geistigen Sehen zu verstehen, wie oft *videre*, von dem, was einem vor Augen schwebt. Es bezieht sich auf die den Lesern vor Augen schwebende Zerstörung Jerusalems durch Titus.

Es ist nicht gesagt, dass die Leser dieselbe selbst vor Kurzem erlebt haben, wie Hilg. apost. Väter 36 u. a. wollen. Doch vgl. Barn. p. 69 a. Wie bei Weizs. 21.

μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα. So ℵ Volk. Hilg. Dagegen lässt der Lat. *μετὰ* weg. Er fühlte, dass vor *καὶ οὕτως* noch ein Object zu *βλέπετε* nothwendig ist. Die Zeichen und Wunder sind die, welche Gott früher als Hilfsleistungen seinem Volke zu Theil werden liess, und die in Gegensatz gestellt werden gegen die neuern Ereignisse. So Volk. Weizs. 21. Hilg. Barn. Dieser Gegensatz wird aber durch *μετὰ* ausgedrückt. Die früheren Erklärer bezogen die Worte auf die Zerstörung Jerusalems, so auch noch Hilg. Ap. V. 36. *τέρατα* etc. sind Zeichen göttlicher Hilfe. V, 8. So gewöhnlich im N. T., wo ebenfalls beide Worte gern verbunden werden.

τὰ γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραήλ. So die corr. von ℵ Volk. Hilg. Dagegen lässt *τὰ* weg ℵ, und der Lat. lässt auch *γεγονότα* weg. Liest man *τὰ* nicht, so ist *γεγονότα* auf *σημεῖα* etc. zu beziehen und dann ziemlich überflüssig. Es ist aber *τὰ* nothwendig wegen *μετὰ*, denn *τὰ γεγονότα* ist erstes Objekt zu *βλέπετε*, *καὶ* führt das zweite ein: Wenn ihr nach so vielen Wundern die (neuern) Ereignisse in Israel sehet. *καὶ οὕτως* etc. ist Parallelsatz dazu, und bezieht sich auf dasselbe wie *τὰ γεγονότα*. *ἐν τῷ Ἰσραήλ*, das was an Israel geschah, nicht *in populo Judaeorum*. Israel ist das Volk, nicht das Land.

Unser Verfasser bedient sich gewöhnlich dieses Wortes, und der Lat. übersetzt gewöhnlich *populus Judaeorum*. So sogleich V, 2, 8. u. s. w.

καὶ οὕτως ἐγκαταλεῖφθαι αὐτούς. Das Verlassensein von Gott bei der Zerstörung Jerusalems wird in Gegensatz gesetzt zu der frühern wunderbaren Hülfe.

προσέχωμεν, wie § 6. 13.

ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. So ℵ und Lat.

Die angeführte Stelle findet sich wörtlich Matth. XX, 16. XXII, 14. Bevor der cod. Sin. aufgefunden wurde, hielten Credner, Beiträge I, 28, de Wette, Dressel u. a. m. die Worte *ὡς γέγραπται* für eine Beifügung des lat. Uebersetzers. Einmal diente eine so alte Bekanntschaft des Ev. *Matth.* nicht. Allein unser Brief zeigt auch sonst Bekanntschaft mit diesem Evang.; besonders wird VI, 13 auf die erste Hälfte von Matth. XX, 16 mit den Worten angespielt *λέγει κύριος*. Ueberhaupt ist das erste Evang. den apostolischen Vätern bekannt. Und warum nicht? Es muss vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Man sagt nun ferner, mit dieser und ähnlichen Formen werden nur alttestamentliche und andere frühere apokryphische jüdische Schriften citirt, nicht aber neutestamentliche vor Gründung des *Kanons*. Volkmar Evang. III, 119. Mit *ὡς γέγραπται* und dgl. könnten nur kanonische Schriften citirt sein. Eben so der Holländer Scholten: die ältesten Zeugnisse. deutsch. 1867. S. 10. Allein es ist ja auch Henoch so citirt, der niemals in einem Kanon war, und dass Schriften, die später in den N. T. Kanon eingereiht wurden, lange

vorher mit den Formeln ὡς γέγραπται, ἡ γραφὴ λέγει, angeführt wurden, sieht man aus *Hippolytos Philosophuma* (VII, 20. 25. 26), wonach Basilides ebenfalls zur Zeit Hadrians folgende Stellen so citirt: Joh. I, 9. Röm. VIII, 19. 22. V, 13. 14. 1 Cor. II, 13. 2 Cor. XII, 4. Ephes. V, 3. 5. Matth. II, 2. Luk. I, 35. Vgl. Tischendorf: Wann wurden unsre Evang. u. s. w. Ed. 4 S. 52. Groot, Basilides 1868. S. 10. Dasselbe ist der Fall bei den Sethianern. Groot, 20. 24, und bei den Ophiten. Groot 92. 97. Hippolytus V, 7. Ja sogar wird aus Paulus bei Theophilus von Antiochien citirt mit der Beifügung ὁ θεῖος λόγος ad Autol., III, 126, und derselbe zählt den Apostel Joh. zu den πνευματοφόροι ad Autolycum II, 22. p. 365, Alles schon im zweiten Jahrhunderte. Derselbe lässt ibid. III, 12, p. 338 die Evangelisten von dem heiligen Geist inspirirt sein. Auch im Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne aus dem Jahr 177 wird die Apoc. Joh. als γραφὴ angeführt. Euseb. H. E. V, 1. 58. *Irenaeus adv. haeres.* IV, 20. 2 citirt den Hirten des Hermas als γραφή.

Volkmar findet nun nach dem Vorgange Orellis (*selecta patrum eccles. capita* 1820. p. 5.) in den Worten hier eine Citation aus 4 Esra VIII, 3, 41. ed. Volk. p. 105: *Multi creati, pauci autem salvati.* Ihnen folgt Strauss, Leben J. Ed. 5. S. 55. Scholten p. 11. Hilg. dachte sowohl an 4 Esra, VIII, 3, aber auch an IX, 15. p. 126 *plures sunt, qui pereunt, quam qui salvabuntur.* Esra und Daniel 69 f. Zeitschrift für wissenschftl. Theologie. 1868. I, 32.

Schon Credner, Beiträge I, 28 bemerkte dagegen, dass die *Worte nicht passen und andere sind,* — was übrigens jeder von selbst sieht. Dazu kommt, dass nach dem ganzen Zusammenhang in unserem Briefe der Nachdruck auf κλητοὶ liegt, das in beiden Stellen 4 Esra fehlt. Hier ist aber dasselbe nöthig wegen § 13 ὡς κλητοί, wo bereits die Citation vorbereitet ist.

Daher wollte *Bretschneider* bei 4 Esra VIII, 3 statt *creati* emendiren *vocati.* Abgesehen aber davon, dass bei Esra *creati* allein in den Zusammenhang passt, so wäre das willkürliche Kritik, und Gewalt kann doch nicht über Recht gehen. Vgl. Lücke, Einl. zur Offenb. Joh. Ed. 2. S. 153 f. Indessen Joh. XIX, 7.

Es bleibt daher nur Ein Mittel, hier kein Citat aus Matth. erblicken zu wollen, als welches *Weizs.* (Progr. 34 f.) nach dem Vorgange von Eichhorn Einl. ins N. T. I, 127 einschlägt, hier ein Citat aus einer alten, vorevangelischen christlichen Schrift zu erblicken, aus der in der Folge dasselbe in den kanonischen Matth. hineinkam. Man könnte dieses Verfahren fast bei allen Citationen alter Schriftwerke anwenden. Indessen wollen wir die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser Annahme ins Auge fassen. Da die Stelle im Matth. sich vorfindet, so hätte man also an eine Quelle desselben zu denken. Dergleichen gab es nicht viele, es wird nicht von vielen berichtet. Als Resultat der ältern Kritik sowohl als der neuern kann so ziemlich angenommen werden, dass im ersten Evangelium die älteste, oder doch eine der ältesten Gestaltungen der kanonischen Evangelien vorliegt. Man kann nicht an die hebräische Urschrift des Matthäus den-

ken, denn diese kann unser Verfasser, der kein Hebräisch verstand (IX, 7), nicht benutzt haben. Im Marcus befindet sich die Stelle nicht, und wenn sie in vorkanonischen Schriften, dergleichen Lukas erwähnt, sich gefunden hätte, so würde er sie sicher in sein Evangelium aufgenommen haben, zu dessen Zweck sie so gut passte.

Jetzt sieht Hilg. (Kanon S. 10. Barnabas p. 69. b) ebenfalls in unsrer Stelle ein Citat aus Matth. Daran würde auch nichts ändern, wenn der Ausdruck *γέγραπται* sich auf das A. T. in dem Sinne bezöge, dass unser Verfasser vermöge eines Gedächtnissfehlers gemeint hätte, sie stehe im A. T., wie Orelli, Scholten, u. a. m. meinen. Er hätte die Stelle immerhin aus Matth. genommen, und dessen Evangelium wäre zu seiner Zeit schon verbreitet gewesen.

Cap. V.

Kritische Vorbemerkung.

Von §. 7 an ist der vulgäre, früher schon gedruckte griechische Text erhalten, dessen Handschriften alle dieselbe Lücke haben, und also alle aus einem und demselben lückenhaften codex flossen. Ich bezeichne ihn mit *Ed. gr.*

Bei der lateinischen Uebersetzung ist fortan zu unterscheiden zwischen der in den meisten Ausgaben zur Seite stehenden jüngern Uebersetzung, die keine kritische Bedeutung hat, weil sie an vielen Orten nach dem gewöhnlichen griechischen Vulgärtext emendirt ist, — und zwischen der alten Uebersetzung, die ein Texteszeuge für sich ist (vgl. Einl. §. 5). Letztere findet sich bei Cotelerius am Schlusse des Briefs, und bei Hilg. neben dem griechischen Text.

Inhalt des Kapitels.

Prophetischer Ausspruch darüber, dass Christus im Fleisch erschien, um durch sein Leiden und Blut uns zu reinigen, und zu seinem eigenen Volke zu erwerben, den Tod zu entkräften, und die Auferstehung darzulegen.

Der Nachdruck liegt auf der Erscheinung im Fleische, ohne welche Christus sein Werk nicht hätte vollführen, die Menschen ihn nicht hätten ertragen und fassen können. Das weist nun ganz deutlich auf doketische Ansichten, die hier, und anderwärts im Briefe bekämpft werden. Vgl. Einl. §. 2 und hier unten zu §. 6. Einerseits war den Juden das Leiden des Messias ein Anstoss, den Heiden eine Thorheit. 1 Cor. I, 23. Orig. contra Celsum II, 9. 16. 23 f. 34. Andrerseits suchte man diesen Anstoss durch den Doketismus zu beseitigen, worauf Celsus vielfach Rücksicht nimmt. Orig. l. c. IV, 14. Doketisch war schon die messianische Ansicht Philos von der künftigen Erscheinung des die Juden rettenden Helden, *de exsecrationibus*. §. 9. P. 937. *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης*

ὄψεως, ἀδήλον μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς. Ebenso bekämpft in damaliger Zeit Ignatius die Doketen, *ad Smyrn.* 2. 3. 4. *ad Trall.* 10, und *Polycarp ad Phil.* 7. So schon Johannes in seinem ersten Briefe. Daher sagt *Hieronymus adv. Luciferianos: Apostolis adhuc in seculo superstitibus, adhuc apud Judaeam Christi sanguine recenti, phantasma Domini corpus asserebatur.* Derselbe zu Gal. I. IV. *Subrepunt hoc loco caeterae haereses, quae putativam Christi carnem vindicantes, Deum ajunt Christum esse, non hominem. Ad Gal.* VI schreibt er diese Ansicht dem Tatian zu: *Tatianus, qui putativam Christi carnem introducens omnem conjunctionem masculi ad foeminam immundam arbitratur.* Vgl. Niemeyer, *Commentatio historico-theologica de Docetis.* 1823. Heinichen zu Euseb. H. E. VI, 12. 3. Namentlich hatte Tertullian in seiner Schrift *de carne Christi* eine scharfe Polemik gegen die Doketen und Gnostiker geführt. Vgl. Neander: Antignosticus, Geist des Tertullians. S. 374 f. Bei Hippolytus vgl. VIII, 1—8.

Bekämpfung der Doketen von Seite unsers Briefs nehmen auch an Walch Biblioth. p. 594, und Hefele Sendschreiben S. 138. 182. 249. Dagegen bemerken Hilg. Apostolische Väter S. 37, Weizsäcker 15 f., dass gegen Doketen der Ausspruch IV, 11 nicht passte: πνευματικοὶ γενώμεθα. Diese Einwendung mag gegen Walch passen, der die Polemik gegen die Doketen zum Hauptzweck unsres Briefes macht. Letztre Stelle ist gegen die Judaisten gerichtet. Wenn diess aber auch der Hauptzweck des Briefs ist, so schliesst derselbe doch nicht gelegentliche Berücksichtigung der Doketen so wenig aus als die unsittlicher gnostischer Richtungen.

Der Beweis nun gegen die Gnostiker, dass Christus im Fleisch erschien, wird meistens aus prophetischen Stellen geführt.

§. 1.

Zu der Heiligung hat uns der Tod Christi gereinigt.

εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος. So steht ὑπομένω wieder mit dem Inf., §. 5. 6. 12 mit εἰς τοῦτο, XIV, 4 absolut. Es heisst: aushalten, erdulden. Der Lat. gut *sustinuit. Ovid. trist.* IV, 10. 74. *Sustinuit conjux exsulis esse viri.*

παραδοῦναι τὴν σάρκα. Lat. *corpus suum.* Auch im N. T. wechselt bisweilen σάρξ mit σῶμα, Col. II, 5. 1 Cor. V, 3. VII, 28. Ephes. V, 28. 29. Phil. I, 22. 24. Hebr. X, 20; in unserm Briefe steht VI, 3 ebenfalls so σάρξ, und im Lat. *corpus,* so VII, 5. 9. IX, 4. X, 9. Sonst übersetzt er durch *caro.* V, 6. 10. 11. 12. 13. VI, 7. 9. XII, 10. Vgl. Ignat. ad Philad. 7. Clem. Rom. II, 9. Dass auf σάρξ hier der Nachdruck liegt, sieht man aus der absichtlichen Wiederholung des Wortes hier. §. 3. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 13. 14.

εἰς καταφθορὰν. Es steht hier wie im N. T. φθορὰ und διαφθορὰ vom Tode. Phavorinus: ἐκ φθορᾶς· ἐκ θανάτου. So bei

den 70. Lat. *exterminium*, was seit Tertullian von der Zerstörung und dem Untergange einer Stadt gebraucht wird.

ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν. Lat. *ut remissione peccatorum sanctificemur.* ἄφεσις und ἀφίημι in Verbindung mit ἁμαρτίαι, παραπτώματα, von Vergebung der Sündenschuld ist Hebraismus.

ἁγνίζειν bezeichnet zunächst das Reinigen im levitischen Sinn, dann aber im N. T. im moralischen: 1 Petr. I, 22. τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες. 1 Joh. III, 3. ἁγνίζειν ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. Röm. XII, 2. 2 Cor. IV, 16. Col. III, 10. Tit. III, 5. Hebr. VI, 6. Vgl. unten VI, 11. ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, VIII, 2. ἵνα ἁγνίζονται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν, VIII, 3. οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας. Sündenvergebung und Heiligung fallen also unserm Verfasser sehr zusammen, und zwar durch den Tod Christi auf folgende Weise:

ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ, Lat. *quod est sparsione sanguinis illius.* Eigentlich: durch das Blut seiner (reinigenden) Besprengung, d. h. durch sein reinigendes besprengtes Blut. Vgl. Hebr. XII, 24. αἷμα ῥαντισμοῦ. 1 Petr. I, 2. εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Das Besprengen ist hier überall Symbol der Reinigung. Vgl. noch Hebr. X, 22. ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς. Vgl. unten VIII, 1. 3. 4.

ὅ ἐστιν, *quod est*, d. h. was geschieht durch; die Heiligung geschieht durch das reinigende Blut J. Chr.

§. 2.

Beweis aus dem A. T. und zwar Jesaj. LIII, 5. 7. Die Stelle ist ziemlich wörtlich nach den 70, aber abgekürzt citirt. Sie ist wieder angeführt VII, 2.

γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς. Lat.: *scriptum est enim de illo, quaedam ad populum Judaeorum, quaedam ad nos.* Warum sagt er nicht *scripta sunt etc.?* Menardus will sogar *scripta sunt* emendiren. Er hatte offenbar dieselbe Ansicht, die nachher Hefele weiter ausführte, dass einige Stellen im A. T. an die Christen gerichtet seien, andre an die Juden, die Stelle hier aus Jesaj. an die Christen, die §. 4 angeführte aus den Sprüchen Salomo's an die Juden. Allein diese Scheidung der zweierlei Stellen müsste doch auf irgend eine Weise angedeutet sein. Und dass die Stelle §. 4 hauptsächlich auf die Christen geht nach dem Sinne unsers Verfassers, sieht man aus der Anwendung derselben, indem durch sie gerade die Christen ermahnt werden, welche zum Judaismus hinneigen. Das ist auch die Ansicht von Hilg. Ap. V. S. 16. N. 10. Dagegen versteht Volkmar die Worte von §. 2 wie Hefele, bezieht sie aber anders: „ἃ μὲν πρὸς Ἰσραήλ, sc. *per symbola, uti capp.* VI—VIII *exponunt,* — ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς, *expressis verbis.*“ Allein gerade die symbolische Fassung A. St. ist der christlichen Ein-

sicht, Erkenntniss und Weisheit gegeben. §. 3. VI, 10. Umgekehrt verhält es sich mit den Juden. Das ganze A. T. ist den Juden gegeben. Aber ein böser Engel verführte sie, die Gesetze wörtlich und fleischlich zu fassen. IX, 4. Die verschiedenen Beziehungen der Stellen rühren nicht von der Verschiedenheit der Stellen selbst, sondern von ihrer verschiedenen Fassung und Anwendung. Vgl. II, 7. III, 1. VI, 7 mit II, 5. 9. 10. III, 3. 6. VI, 13. 16. 17. u. v. a.

Es ist also mit dem Lat. die Stelle so zu fassen: „Es ist aber über ihn geschrieben zum Theil an Israel, zum Theil an uns.“

ἃ μὲν, ἃ δὲ wird nicht selten so gefasst, dass es dem *partim, partim* entspricht, oder *pars, pars* als Apposition. So τὰ μὲν, τὰ δὲ, Joseph. Ap. I, 14. II, 14. Viger s. v. 701. Bernhardy Synt. 307. 308. Ueber ὃς μὲν etc. XVIII, 1. 2. Die Stelle des Jesaj. ist zunächst an die Juden geschrieben, aber erst wir haben ihr Verständniss und ihre Anwendung. §. 3.

λέγει δὲ οὕτως. Lat. *dicit autem sic.* Es ist also nicht mit Men. hier *ad nos*, §. 4 *ad illos* zu ergänzen. λέγει führt die einzelne Stelle an als Beweis des γέγραπται περὶ αὐτοῦ. Der Citationsausdruck findet sich oft im N. T. Winer §. 58, 9. Und wenn auch dabei zunächst ὁ θεὸς, ἡ γραφὴ u. dgl. gedacht wird, so ist es doch impersonell geworden, wie schon φησί bei *Philo de mundi opif.* P. 16. 30. 37, und meinen Comment. dazu. S. 44. Also wie γέγραπται. So öfters im Briefe, z. B. unten §. 4. 14. So εἶπεν, φησὶν, εἴρηκεν, λέγων.

ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. So der Lat. *Vulneratus est propter iniquitates nostras*, denn er übersetzt ἀνομία regelmässig durch *iniquitas.* So bei den 70 *cod. Alex.* die andern haben ἁμαρτίας, was der Lat. aber durch *peccatum* wieder zu geben pflegt.

καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. So ℵ und der Lat.: *Et vexatus est propter peccata nostra.* Bei den 70 hat der Alex.: ἐμαλακίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, der Vat. διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, also umgekehrt gegen den vorigen Satz.

μαλακίζειν heisst bei den Alten (vgl. μαλακὸς und μαλακία) weichlich machen. Die 70 gebrauchen aber μαλακίζεσθαι wie ἀσθενεῖν vom Kranksein. Daher Hesych: μαλακίζεσθαι· ἀσθενῶς διακεῖσθαι, νοσηλεύεσθαι. So sagt man: μαλακῶς ἔχειν wie ἀσθενῶς ἔχειν. Lobeck zu Phryn. 389. Aber auch so ist im Hebr. ein viel stärkrer Ausdruck gebraucht: דָּכָא, zermalmen, zertreten. Daher übersetzt Aquila: συνετρίβη.

τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. So 70. Der Lat. ohne ἡμεῖς: *sanguine illius sanati sumus.*

μώλωψ ist eigentlich die Schwiele, Beule, Striehme, Strahme, und kommt so bei den 70 oft vor, so wie μωλωπίζω, μωλωπικὸς; Hesych: μώλωψ· ὁ ἐκ τῆς πληγῆς αἱματώδης τόπος, ἔναιμον ἄλγος, . . τραῦμα. Lex. Cyr.: μώλωψ· τραῦμα συγκλωθὲν. Man braucht nicht (*Oxon. ed.*) anzunehmen, der Lat. habe in seinem griech. Exemplar τῷ αἵματι vor sich gehabt. Er übersetzte bloss frei, μώλωψ schien ihm

zu schwach, und *αἷμα* geläufig. Der *μώλωψ* ist ja schon vernarbt, und Blut und Schmerz gehört bei ihm längst der Vergangenheit an. Dagegen setzt §. 12 unser Verfasser *πληγή*, der Lat. *plaga*.

ἰάθημεν. Das Deponens *ἰάομαι* hat diesen Aor. 1, Perf. Pass. (VIII, 6), und ein Fut. passiver Form mit passiver Bedeutung. So noch andre Depon. Winer §. 38. 7. c. Phil. Buttmann, II, 51. Bernhardy Synt. 341.

ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Lat.: *tamquam ovis ad victimam adductus est.*

σφαγή heisst eigentlich das Schlachten, *mactatio*, das aber besonders gern vom Schlachten der Opferthiere gebraucht wird, daher diese *σφάγια*, Schlachtopfer, heissen, Amos V, 25. AG. VII, 42. Der Lat. übersetzte durch *victima* (von *vieo*, binden, nicht von *vincere*), da diess das einzige von allen lat. Synonymen ist, welches die tropische Bedeutung zulässt.

καὶ ὡς ἀμνὸς ἄφωνος ἐνώπιον τοῦ κείραντος αὐτόν. Lat. *Et sicut agnus coram tondente se, sic non aperuit os suum*, z. Th. Erweitrung nach den 70, die aber sowohl *ἄφωνος* haben als *οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα*. Bei unserm Verfasser bildet *ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη* den Hauptsatz, die beiden *ὡς* sind Beifügungen, und bedürfen kein besondres Verbum.

§ 3.

Wir sollen Gott danken, dass er uns in dieser Beziehung belehrt hat.

Dieser Dank für die göttliche Belehrung ist nämlich nicht allgemein abstrakt zu fassen, wie cap. I. II, sondern in Beziehung auf den Zusammenhang hier. Nach demselben ist hier davon die Rede, dass die Christen auch nach dem A. T. durch Christi Tod geheilt werden. Darauf führt der Zusammenhang sowohl mit §. 2 als mit §. 1.

οὐκοῦν ὑπερευχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ κυρίῳ. Lat.: *supergratulari ergo debemus Domino.* Sowohl das griechische als das lateinische Decompositum scheinen sonst nicht mehr vorzukommen. Ueber solche Decompositen vgl. zu I, 2.

εὐχαριστεῖν heisst bei den Aeltern *gratificari*, *gratiam referre*, seit Polyb *gratias agere*, Dank abstatten. Lobeck Phryn. p. 18. Steinthal Sprachwissenschaft S. 428. Letzteres ist besonders bei den Hellenisten der Fall. So unten VII, 1, im N. T. und Clemens R. I, 38. 41. Es steht namentlich gern vom Dank gegen Gott, und wird daher gut durch *gratulari* übersetzt. Nach einem fernern sehr alten Sprachgebrauch wird *εὐχαριστία* vom Abendmahl gebraucht. So bei Ignatius ad Philad. 4, ad Smyrn. 7. 8. Justinus M. ap. I, 66. *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία*, weil, wie Justin selbst sagt, dasselbe mit einer feierlichen Danksagung gegen die zu geniessende Wohlthat Gottes verbunden war. Apol. I, 66. 67. Dial. 41. 70. Vgl. *Suiceri Thes. eccl.* I, 1270. Der Uebergang von der ersten Be-

deutung in die letzte ist aber darum ein fliessender, weil der Dank gegen Gott, besonders bei Justin, beim Abendmahl als wesentlich und Hauptsache hervortritt. Vgl. Höffling, über das Opfer, 1841. Ed. 2. 1851. An diese letztere Bedeutung darf indessen hier so wenig als bei Clem. R. gedacht werden. Vgl. Höfling: die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christlichen Kultus. 1841. S. 23 gegen Döllinger, — Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche. S. 470. Es ist überhaupt vom Abendmahl in unserm Briefe nirgends die Rede, hingegen oft von Lob und Dank und Freude wegen der von Gott gegebenen höhern Einsicht. I, 2. VI, 10. IX, 8. 9, u. a. m.

ὅτι τὰ μὲν παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν. Lat. *quia et praeterita nobis ostendit.*

Sehr parallel ist dem Gedanken als den Worten nach I, 7, wo noch διὰ τῶν προφητῶν dazugesetzt ist, was ja auch hier passen würde. Nur ist dort der Gedanke im Allgemeinen ausgesprochen, wozu dann die Entfaltung der καθ' ἕκαστα einen Gegensatz bildet. An unsrer Stelle ist nun der Gedanke ausgesprochen in Beziehung auf den einzelnen Fall Jesaj. 53. Der Prophet weist schon aus der Vergangenheit auf Christi Leiden. Vgl. §. 6. ἵνα καὶ τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ.

γνωρίζειν. I, 7.

καὶ ἐν τοῖς ἐνεστῶσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν. Lat.: *et sapientes fecit.* Wahrscheinlich ist durch Nachlässigkeit des Abschreibers das Uebrige weggeblieben.

Der Herr hat uns unterrichtet, an was wir jetzt in der Gegenwart uns zu halten haben, nämlich an den leidenden Jesus.

σοφίζειν. So 2 Tim. III, 15. Ignat. Smyrn. 1. Im bösen Sinne IX, 4. Jenes ist die natürlichere und ältere Bedeutung.

καὶ εἰς τὰ μέλλοντα οὐκ ἔσμεν ἀσύνετοι. Lat.: *Et de futuris non sumus sine intellectu.*

Ueber ἀσύνετος vgl. II, 9.

Das bezieht sich auf die letzten Zeiten wie I, 7., nur dass hier die enge Beziehung des Leidens im Fleisch mit der Auferstehung ins Auge gefasst ist. §. 6. ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ αὐτὸν φανερωθῆναι. §. 10. 11,

§. 4.

Die Strafe trifft den, der mit Einsicht beschenkt doch dem Wege der Finsterniss sich zuwendet.

Die ernste Hinweisung auf die Strafe ist von der Art, wie dergleichen oft im Hebräerbrief an diejenigen gerichtet werden, welche das Heil in Christo verschmähen.

λέγει δὲ ἡ γραφή. Lat.: *Dicit autem.* Menardus wollte noch beifügen: *ad illos.* Vgl. zu §. 2. Die folgende Stelle aus *Proverb.* I, 17 ist hier nicht auf die alten Juden bezogen (Hef.), sondern auf die Judaisten und diejenigen, die in Gefahr waren ihnen zu folgen. Hilg. Ap. V. 16, 10.

οὐκ ἀδίκως ἐκτείνεται δίκτυα πτερωτοῖς. So wörtlich nach den 70, nur dass eine var. *ἐκτείνονται* hat. Lat.: *Non injuste tenduntur retia avibus.*

πτερωτός, beflügelt, ist ein poetisches Wort für Vogel, das aber in die spätere Prosa übergegangen ist. Hesych: *πτερωτοῖς· πετεινοῖς.*

Nach dem *Hebr.* lauten die Worte so: „denn vergeblich ist das Netz ausgespannt vor den Augen aller Geflügelten." Der Sinn ist einfach, dass man sich nicht verlocken soll, sondern es machen wie die Vögel, denen man vergeblich Netze spannt. Sie merken es und fliegen davon, חִנָּם heisst immer vergeblich. Menardus fasst die hebräischen Worte als Warnung und Frage: Stellt man den Vögeln vergebens Netze? und findet das Passende des Zusammenhangs in der Warnung, sich nicht wie die Vögel ins Netz fangen zu lassen. Die Warnung ist auf jeden Fall die Hauptsache. Die Fassung des Men. liegt der der 70 näher.

In der Anwendung hier sind die *Netze des Satans* gemeint, II, 10. IV, 9. cfr. II, 1.

ἀδίκως. Vgl. sogleich *δικαίως.* Es ist so ganz in der Ordnung, naturgemäss, *non frustra, immerito.*

τοῦτο λέγει. Lat.: *hoc dicit.* Wie *dicere*, so wird *λέγω* gebraucht im Sinn von: Er meint damit; *πρὸς τοῦτο λέγεις; τί λέγεις; τὸν ἐμὸν πατέρα λέγω.* Vgl. *Philo de mundi opif.* P. 7. J.

ὅτι. Lat.: *quia*, nach der spätern Latinität statt des Acc. Inf. I, 3. II, 9. III, 6. IV, 6. V, 7. IX, 8.

δικαίως ἀπολεῖται ἄνθρωπος, Lat.: *juste periet homo.* Menardus wollte *peribit* corrigiren. Allein *Vossius de analogia* III, 38 weist darauf hin, dass Formen wie *periet* in späterer Zeit üblich waren. So schon bei Tibull. I, 4. 27. *transiet.* So finden sich noch *interiet, exiet, praeteriet, iniet.* Diesen füge noch bei *vidiet.* 4 Esra, vis. V, c. XI, 35 (39).

ὃς, ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν. Lat.: *habens viam veritatis scientiam et.*

ὅς. So der Lat. Volk. Hilg. *ὁ.* א. Ersteres muss gelesen werden wegen des Zusammenhangs mit *ἀποσυνέχει.* Der Abschreiber glaubte, vor *ἔχων* nothwendig *ὁ* lesen zu müssen.

ὁδοῦ. א. *viam.* Lat. Er muss also *ὁδὸν* gelesen haben, und *καὶ*, oder *γνῶσιν*, *scientiam*, müsste man mit Hefele als Object zu *ὁδὸν*, *viam*, fassen, welcher zum Weg der Gerechtigkeit die Erkenntniss hat. Das ist aber nicht dem Sprachgebrauch unsers Verfassers gemäss.

ἑαυτὸν εἰς ὁδὸν σκότους ἀποσυνέχει. Lat.: *Et se a via tenebrosa non continet adhuc.* Es ist derselbe Sinn, wie wenn er wörtlich übersetzt hätte: *et se in viam tenebrosam continet*, und sich auf dem Wege der Finsterniss zurückhält.

εἰς, prägnant, wie oft im Griechischen. Vgl. *avertere in rem.*

ἀποσυνέχω. Auch dieses Decompositum scheint sonst nicht mehr vorzukommen. *Ἀπὸ*, vom rechten Wege des Christenthums.

Der Weg der Judaisten und Sünder ist der *Weg der Finsterniss*, der todten Werke. Volkm.: *Via tenebrarum est religio inscitiae judaica. Et qui mortem Christi non intelligit, in eo est, ut ad Judaismum recidat.*

§. 5—7.

Damit der Herr der Welt dem Tode die Macht nehmen, die Auferstehung bewirken, und sich ein neues Volk bereiten könnte, musste er im Fleisch erscheinen.

§. 5.

Der Sohn Gottes ist der Herr der Welt. Beweis Genes. I, 26. Der Paragraph bildet einen Vordersatz mit εἰ, wozu der folgende den Nachsatz bildet.

In der A. T. Stelle redet Gott sich selber im *Plural* an: Lasset uns Menschen machen u. s. w.! Dieser Plural ist in verschiedenen Zeiten verschieden erklärt worden. Die gewöhnliche christlich orthodoxe Ansicht bezog denselben lange Zeit auf die Dreieinigkeit. Dann fassten andere denselben als *pluralis majestaticus*. Neologen sahen darin einen Rest eines Polytheismus im Volke Israël. Am natürlichsten erklärt sich derselbe als *pluralis communicativus* oder *deliberativus*, wie oft ein einzelner Mensch zu sich selber im Plural spricht. Letztere Erklärung erwähnt schon Justin Dial. c. 62.

Unser Verfasser bezieht den Plural ohne Weiteres auf den Vater und den *Sohn*, die beide die Menschen schufen. Dabei hatte er in zweierlei Hinsicht den *Philo* zum Vorgänger. Einmal lässt dieser die Welt von Gott durch den Logos geschaffen sein. Was den Menschen betrifft, so nimmt er εἰκών, wonach der Mensch geschaffen sei, für Abbild, und versteht darunter den Logos, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, ein Abbild des Bildes, εἰκὼν εἰκόνος. *De mundi opificio* § 6. P. 5. M. 3, und meinen Commentar dazu. Zu den dort angeführten Stellen füge bei aus Philo *quis rerum divin.* §. 48. P. 512, *quaest. in Genesin* C. II, zu Genes. IX, 6, aus Euseb. *Praep. evang.* VII, 13. Zweitens weist Philo die Menschenschöpfung mehrern Demiurgen zu. *De mundi opif.* §. 24. *De confusione linguarum* §. 33. 34. 35. P. 344, 345, wo diese Theilnehmer ὕπαρχοι und ἄγγελοι heissen. An letztere Ansicht Philos schloss sich sowohl die christliche Sekte des Saturninus und Basilides an, welche den Menschen durch Engel geschaffen sein lassen, *Justin Dial. c.* 62. *Irenaeus adv. haeres.* I, 24. 1. *Tertullian de resurrect. carnis c.* 5, *de anima, c.* 23, — als auch spätere Juden. Eisenmenger I, 31 f. Langen 266. 316.

Ausser unserer Stelle deutet unser Brief noch VI, 12 den Plur. wie hier, wo noch der erklärende Beisatz steht: ὡς λέγει τῷ υἱῷ, der unser ᾧ εἶπεν erklärt.

So erklären den Plural manche ältere Kirchenväter, z. B. *Justin Dial. c.* 62. vgl. c. 65. 68. 93. *Epist. ad Diogn.* 8. *Theoph. An-*

tioch. II, 10. 18. *Origenes contra Celsum* II. *Euseb. H. E.* I, 2. *Ambros. Hexaem. Sibyll.* VIII, 265. ποιήσωμεν, τέκνον, ἄμφω —

Im Hirten des Hermas wird daher Christus in Beziehung auf die Menschenschöpfung σύμβουλος (τοῦ πατρὸς) genannt. *Similitudo* V, 6. IX, 13. *Theoph. Antioch.* II, 22. *Sibyll.* VIII, 441. aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts, wo aber Gott für den Sohn bei der Schöpfung des Menschen σύμβουλος ist. *Theophil. Ant.* II, 10 nennt auch den Logos den Gehülfen (ὑπουργός) Gottes bei der Schöpfung.

Im *N. T.* wird dem Sohne oder Logos ein Antheil an der Schöpfung überhaupt zugeschrieben, nicht die des Menschen besonders betont. Col. I, 16. Joh. I, 1 f. Hebr. I, 2. II, 10 u. s. w.

Dagegen behaupteten *Palästinenser* sowohl als *Samaritaner*, Gott habe bei der Schöpfung keine Genossen gehabt. Von erstern vgl. Joseph *contra Apionem* II, 22. οὐδέ τινων συνεργασαμένων ἐπιδεηθεὶς. Er konnte sich auf Esaj. XL, 14 berufen. Ueber die Samaritaner vgl. *Carmina Samarit ed. Gesenius.* 1824. *p.* 61.

Es kann hier auffallen, dass der Plural noch *nicht* wie später seit *Irenaeus* (*advers. haer., praef. ad C.* IV, u. IV, 37) auf die *Dreieinigkeit* bezogen wird. Es weist dieser Umstand auf jeden Fall darauf hin, dass zur Zeit der Abfassung unseres Briefs die Dreieinigkeitslehre noch gar nicht als solche aufgestellt war. Dem Geiste war noch nicht ausser Gott, Christus und den Menschen eine besondere Persönlichkeit zugeschrieben. Es ist in unserm Briefe öfters vom Geiste als vom Geiste Gottes die Rede, VI, 14. IX, 7. 12. X, 2. XII, 2. XIII, 5. XIV, 2. 9. XIX, 7. I, 3, aber immer nur inwiefern er von Gott gesandt in den Männern Gottes sich ausspricht, oder auch, wie in den zuletzt angeführten Stellen, in den Lesern thätig vorausgesetzt wird. Nirgends wird er, wie das doch im N. T. geschieht (Matth. XXVIII, 19. 2 Cor. XIII, 13. 1 Petr. I, 2), mit dem Vater und dem Sohne in Parallele gestellt. Dagegen wird die Inspiration der alten Propheten ausser dem Geiste auch dem Sohne zugeschrieben V, 6. Also wie bei Justin M. Apol. I, 36, und bei Tertullian. Unser Brief hebt an einigen Stellen die Dreizahl hervor, aber nirgends geschieht diess in Beziehung auf die Dreieinigkeit, im Gegentheil bezieht er die drei reinigenden Knaben im Ritus der rothen Kuh auf die drei Patriarchen. VIII, 4.

Ueberhaupt ist auch bei den andern Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts häufig in demselben Sinne wie in unserm Briefe von dem Geiste die Rede. Es werden sogar hier und da der Sohn (λόγος) und der Geist so wenig unterschieden, dass sie als identificirt erscheinen können. So bei Hermae Pastor, Simil. V, 5. ὁ δὲ υἱὸς (τοῦ ἀγροῦ) τὸ ἅγιον πνεῦμά ἐστιν. VIII, 1. ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν. Theophilus Antioch. II, 10. οὗτος οὖν (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου. Justin erklärt Apol. I, 33. p. 75 B. πνεῦμα durch λόγος. Eben so Tertullian adv. Marc. III, 16. III, 6. adv. Hermag. c. 18. adv. Praxeam c. 26. apol. c. 31. Und auch Hippolyt schreibt noch dem Geiste keine besondere Persönlichkeit zu, wenn er dieser auch zustrebt. Bunsen, Hippolytus I, 217. G. A. Meier, Lehre der Dreieinigkeit. S. 88.

Daher konnten Zephyrus und der Monarchianer Callistus gegen die Orthodoxen den Vorwurf aussprechen, sie seien *δίθεοι*, gegen den sich Hippolyt vertheidigen muss, Philos. IX, 11. 12. p. 285. X, 27. p. 289. Bunsen, Hipp. I, 87. 98. 117. 183, während spätere Monarchianer von Polytheismus und Tritheismus sprechen, Tertull. ad Prax. c. 3. Suiceri Thes. Eccl. V. *μοναρχία*.

Dagegen wird aber bereits bei Justin M., und darin ist ein sichtlicher Fortschritt gegen unsern Brief zu erkennen, der heilige Geist mit dem Vater und Sohne parallelisirt, und die Dreiheit (*τριάς*) ausdrücklich und namentlich betont. Apol. I, 6. p. 56. *πατρός . . . . καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα . . . πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν*. So I, 13. *πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*. Apol. I, 6. 30. 46. 60. Ueber die Litteratur vgl. Semisch, Justin II, 305 f. Auch Theoph. Ant. spricht an andern Stellen von einer Trias. II, 13. *τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*. I, 7. *ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ . . . . καὶ τῷ πνεύματι*.

ἔτι δὲ καὶ τοῦτο. Lat. nicht gut: *Et ad hoc*. Vielleicht hiess es bei ihm ursprünglich: *et adhuc hoc*. So übersetzt er XVI, 1. *ἔτι* durch *adhuc*. Oder man zieht *adhuc* aus dem vorigen Satz hieher und tilgt *ad*.

ἀδελφοί μου fehlt beim Lat., wie IV, 14.

εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν. Der Lat. lässt *εἰ* weg: *Dominus sustinuit*. Allein *εἰ* führt hier einen Vordersatz ein, dessen Nachsatz § 6 folgt. So auch Volk., Hilg.

ὑπέμεινεν. § 1. 6.

παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Lat. *pro anima nostra*.

παθεῖν. §. 6.

περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, wegen des Sing. cfr. zu IV, 8. *καρδία*.

ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος. Lat. *cum sit orbis terrarum dominus*, da, obschon er doch war. Der Lateiner übersetzt sonst *κόσμος* durch *mundus*, IV, 12, oder durch *saeculum*, hier sogleich, u. XV, 8. Wenn er hier die Vorstellung von der Herrschaft Christi mässigen wollte, so geschah es nicht im Sinne seines Originals, denn nach letzterm (§. 10) ist auch die Sonne das Werk der Hände des Sohnes. *κύριος* ohne Artikel, es gehört bei den christlichen Schriftstellern zu denjenigen Appellativen, welche, weil einzig in ihrer Art, die Natur der *Nomina propria* annehmen, daher mit oder ohne Artikel stehen können, gewöhnlich in unserm Briefe ohne Artikel II, 1.

Sache. Schon im Buche Henoch wird dem Messias vorweltliche Existenz zugeschrieben (48, 6), und Gott erklärt (105, 2), er und sein Sohn würden sich für immer mit den Frommen verbinden.

Besonders aber ist in den Testamenten der *zwölf Patriarchen*, die ebenfalls in den Anfang unseres zweiten Jahrhunderts gehören, Christus dem Vater gleichgestellt und bis zum Patripassianismus iden-

tificirt. Testam. Simeon c. 6. ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν αὐτούς. T. Levi. 4. ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου. T. Zabulon 9. ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου. T. Asser 7. ὁ ὕψιστος ἐπισκέψεται τὴν γῆν, καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος, ἐσθίων καὶ πίνων μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος δι' ὕδατος. Οὗτος σώσει τον Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος. T. Benjam. 10. βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου κ. τ. λ. παραγενόμενος θεὸς ἐν σαρκί. Vgl. Ignatius ad Ephes. §. 1. ἐν αἵματι θεοῦ. §. 18. ὁ θεὸς Ἰησοῦς. cfr. 5. ad Rom. im Gruss, §. 3. 6. 7.

ᾧ εἶπεν ὁ θεός. Lat. *cui dixit*, wo schon Menardus richtig *pater* supplirte. Vgl. VI, 12. ὡς λέγει τῷ υἱῷ.

ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Lat.: *die ante constitutionem saeculi.* ἀπὸ κ' τ' λ' kann nichts anderes heissen als: seit (nach) Gründung der Welt. Unser Verfasser sagt also: gleich nachdem er die Welt gegründet hatte, d. h. am Schlusse des sechsten Schöpfungstages. ἀπὸ zeitlich, oft mit dem Gegensatz ἕως, dann ἀφ' ἧς ἡμέρας, ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, und wie hier ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Matth. XIII, 35. Wie ist nun aber der Lat. zu seinem *die ante constitutionem saeculi* gekommen? ἀπὸ bezeichnet hier bloss den Moment, in dem etwas gesprochen wurde, in jenen andern Stellen den Anfang eines längern Zeitraums. Diesen Moment drückte unser Lat. durch *die* aus. Statt καταβολὴ setzte er *constitutio*, nahm es aber, was ihm nach lateinischem Sprachgebrauch erlaubt war, für Fertigmachen, Feststellen, Haltmachen. Bei den lat. KVV heisst daher Gott *rerum omnium constitutor,* der die Schöpfung zum Abschluss brachte. Es begreift also die Schöpfung des Menschen mit in sich. Daher heisst es *ante,* während bei ἀπὸ καταβολῆς κόσμου nur an die übrige Schöpfung gedacht wird exclusive der Schöpfung des Menschen. Der Sinn ist also bei beiden derselbe. Auch *saeculum* bezeichnet in der späteren Latinität, besonders in den Uebersetzungen, dasselbe was κόσμος. Auch XV, 8 übersetzte der Lat. durch *saeculum*, in unserm § kurz vorher durch *orbis terrarum*, IV, 12 durch *mundus.*

ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Die Beziehung auf den Sohn liegt also in dem *Plural* ποιήσωμεν, indem man annahm, Gott habe so den Sohn angeredet und zur Erschaffung des Menschen als Helfer (σύμβουλος) aufgefordert, ᾧ εἶπεν ὁ θεός, VI, 12. ὡς λέγει τῷ υἱῷ. Dagegen sieht Volkmar gegen alle Analogie die Beziehung auf den Sohn in dem Sing. ἄνθρωπον: *Ex* 1 Mos. I, 26. LXX *auctor singularem* ἄνθρωπον *excitat, ut filium divinum antemundanum deprehendat, mire oblitus, haec non ante creationem, sed ejus die sexta dicta esse.* Allerdings *mire.* Aber man muss heutzutage die Zahl der Wunder nicht unnöthiger Weise vermehren.

§. 6.

Wie die Propheten, vom Sohne belehrt, von ihm geweissagt haben, musste er das Fleisch annehmen, um die Macht des Todes zu brechen und die Verheissung zu erfüllen.

πῶς οὖν ὑπέμεινεν ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπων παθεῖν, der Lat. nicht gut: *quo modo ergo sustinuit, quum ab hominibus hoc pateretur*. ὑπέμεινεν steht nicht absolut, sondern wie §. 1. 5 mit dem Inf. Nur wenn kein Inf. folgt, wie §. 6 F. u. §. 12, ist es absolut zu fassen.

Der ganze Satz ist also *Nachsatz* zu εἰ κ' τ' λ'. § 5.

Ueber den *Sing.* χεὶρ vgl. §. 5 ψυχὴ, IV, 8. καρδία.

Ueber παθεῖν vgl. §. 5. 12.

μάθετε. Man kann diess von der vorhergehenden Frage trennen, wie Hilg. thut, oder mit Volk. verbinden, so dass die Frage eine abhängige wird. Letzteres ist für unsern Verfasser einfacher. So VII, 6. 7. IX, 1. XI, 1. 8. XII, 11. XIV, 4. 7. XV, 8. XVI, 1. 2. Und so auch nach εἰ.

οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, Lat.: *Prophetae ab ipso habentes donum.*

χάρις, wie unser Gnade bezeichnet im N. T. oft die Gnadengabe, *χάρισμα*. So unten IX, 8, und IX, 9 *δωρεά*. Es ist hier die Gabe der Weissagung gemeint (Röm. XII, 6. 1 Cor. XII, 10. 29), Christum zu verkündigen, namentlich sein Leiden im Fleisch.

Sache. Diese Gabe, auf ihn selbst zu weissagen, haben die Propheten von Christus selbst. Sie standen in Gemeinschaft mit ihm. 1 Petr. I, 11. *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον κ' τ' λ'*. 1 Cor. X, 4. Wenn der heilige Geist nur redet, was er von Christo hat, nicht von sich aus, Joh. XVI, 14. 15, so wird derselbe bei den Propheten ebenfalls das offenbaren, was er von Christo hat. Daher sind nach Ignatius ad Magn. 9 die Propheten die Schüler Christi. Sie lebten nach Christus, *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν*, ad Magn. 8. Die Sache ist so zu denken, dass wie nach Paulus, dem Hebräerbrief, besonders Johannes der Logos, der in Christus Fleisch geworden, bei der Schöpfung wirkte, derselbe ebenso bei der A. T. Offenbarung thätig war. So denkt sich Justin M. die Sache durch den Logos vermittelt, der schon zur Zeit der Patriarchen wirkte, in den Theophanien erschien, den Rathschluss Gottes zum Heil der Menschen den Propheten offenbarte. Apol. I, 31. 32. 33. 52. 62. 63. Dial. 56. 58. 113. 136.

Im Uebrigen verwirft zwar unser Verfasser das Gesetz, namentlich das Ritualgesetz, wenigstens seinen wörtlichen historischen Sinn. Aber die Aussprüche der Propheten sind ihm, so wie sie lauten, göttlich. Dagegen verwarf damals nach Tertullian *de praescr. haeret.* der Häretiker Cerdo nicht bloss das Gesetz, sondern auch die Propheten. Vgl. Origenes *περὶ ἀρχῶν*. 4. Umgekehrt nahmen die Samaritaner das

Gesetz an und nicht die Propheten, auf welche letztere sie auch weniger hielten.

εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Zunächst bezieht sich diess auf Jesaj. 53 nach §. 2, dann aber auf alle Weissagungen der Propheten, und auf die Typen im Kultus auf die Leiden und den Tod Christi, wie diess besonders von Cap. VI—XII unsers Briefs auseinandergesetzt ist.

αὐτὸς δὲ. Jene prophezeiten, er aber erfüllte die Prophezeiung.

ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον. Lat. *ut vacuam faceret mortem.* ℵ. *καταργησει*, wie nachher *δειξει*, obschon es Volk. aufnimmt, ist blosser Itazismus. Wie wir Hilg.

καταργέω. II, 6. 1 Cor. XV, 26. Hebr. II, 14. So auch wegen der *Sache*, vgl. noch 2 Tim. I, 10. Justin. M. Apol. I, 63. *καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον.* Christus konnte den Tod zunächst nur dadurch bezwingen, dass er ihn selbst litt, natürlich im Fleisch.

καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ. Lat.: *Et de mortuis resurrectionem ostenderet.*

δείκνυμι, zeigen, zum Vorschein, ans Tageslicht bringen. 2 Tim. I, 10. I. X, *καταργήσαντος δὲ τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν.* Vgl. unten §. 7. *ἐπιδείξῃ*, §. 8—9. *δείξῃ.* Ueber *δείκνυμι* mit Einschluss des Begriffs bewirken Joh. II, 18. X, 32.

Sache: Durch seine eigene *Auferstehung* musste Christus die Auferstehung von den Todten überhaupt bewirken und darlegen. Vgl. unten XV, 9. 1 Cor. XV. Er hätte nicht auferstehen können, wäre er nicht gestorben, und er hätte nicht sterben können, hätte er nicht das Fleisch an sich genommen. So gleich im folgenden Satz.

Ueber den Zusammenhang von Christi Auferstehung mit der Auferstehung von den Todten überhaupt nach dem N. T. vgl. Knapp, *Scripta varii argumenti* T. I. n. IX. *De nexu resurrectionis J. Chr. e mortuis et mortuorum.* Auf diesen Zusammenhang weisen auch noch hin Clem. R. I, 9 f. Ignatius ad Smyrn. 7. ad Trall. 9. Hier ist aber wie auch sonst im Briefe Fleisch und Auferstehung betont im Gegensatz zu einer dualistischen doketischen Richtung, welche die Auferstehung des Körpers leugnete, 1 Cor. XV, 12. 2 Tim. II, 18. Der Alexandrinismus, die Essener, Philo, und was von christlichen Richtungen sich von ihnen influenziren liess, mussten die Erscheinung Christi im Fleisch und die Auferstehung des Leibes leugnen, weil sie das Böse in die Materie, in den Leib verlegten. Auch nach Celsus war einigen unter den Christen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nicht genehm. Wie heidnisch dualistisch diese Negation ist, sieht man aus der Verhöhnung dieser Lehre durch Celsus. Orig. c. Cels. V, 14. Auch Justin M. Dial. 80 betont die Auferstehung den Gnostikern gegenüber, welche eine Unsterblichkeit der Seele gleich nach dem Tode lehrten, aber nicht eine Auferstehung des Leibes. Vgl. auch *Athenagoras de resurrect.* c. 1. p. 41. c. f. Man machte zwischen beiden durchgängig einen scharfen Unterschied, und ein

Essener z. B. hätte nie von einer Auferstehung reden, und dabei an die Unsterblichkeit der Seele denken können.

ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν. Die Erscheinung im Fleisch hatte nothwendig das Leiden zur Folge. Hebr. IV, 15. II, 9. 10. 17. V, 8. X, 34. u. o.

Auf ἐν σαρκὶ liegt der Nachdruck.

ὑπέμεινεν macht mit αὐτὸς δὲ den Hauptsatz.

ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ. ἀποδίδωμι wird im N. T. von dem Abtragen der Verpflichtungen gebraucht, von dem Bezahlen, Erfüllen und Halten.

ἐπαγγελία ist nach dem Zusammenhang mit §. 7. die Verheissung der Erneuerung des Volks, vgl. XV, 7. XVI, 9, eines neuen Bundes, XIV, 1. 7, in welchem die dem Menschen verheissene hohe Stellung in Erfüllung gehen wird. VI, 17. 19. Jesus suchte Israel die Erfüllung der Verheissung zu verschaffen, V, 8, aber sie verschmähten ihn, VII, 9, und daher ist, was den Vätern verheissen worden, uns zu Theil geworden. IV, 6. 8. XIII, 1. XIV, 5. 7. Auf diese Weise ist nach der Auffassung unseres Briefs den Vätern die Verheissung gehalten worden. Vgl. IV, 13 f. IX, 4 f.

Die *Väter* sind einmal die Patriarchen, VI, 8. IX, 7. bes. XIII, 7. Genes. XII, 2. XXII, 15. AG. III, 25. Röm. IV, 1. IX, 5. 10, dann die Väter, die aus Aegypten zogen, XIV, 1, und endlich die zur Zeit des Jesajas. Inwiefern diese alle auch den Heidenchristen Väter sind, vgl. zu XIV, 1.

§. 7.

Indem er sich auf Erden ein neues Volk bereitete und auferstand, zeigte er, dass durch ihn das Gericht geschehen werde.

καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ. Diese Worte stehen noch nicht im griechischen Vulgärtext, der erst mit den folgenden beginnt. Aber dem Sinne nach gehören jene Worte doch zu §. 7.

τὸν λαὸν τὸν καινόν. Alle codd., auch ℵ, und zwar ohne Emendation haben κενον. Der Lat. hat dafür gar nichts, wie er auch VII, 5 das Wort nicht übersetzt. Mit Recht hat Menardus nach VII, 5. καινὸν in den Text aufgenommen, und alle andern sind ihm gefolgt. κενὸν ist eigentlich Itazismus.

ἑτοιμάζων. So corr. ℵ. Ed. gr. Lat. *parans.* ονομαζων. ℵ. Jene Lesart wird auch durch III, 6 gestützt: ὁ λαὸς ὃν ἑτοίμασεν. *Populus quem comparavit.* Die ältern und die neuern Editoren geben die richtige Lesart.

ἐπιδείξῃ. Lat. *ostenderet.* Die Lesart des ℵ BFOCV: επιδειξει bestätigt mit dem Lat. die Conjectur von Vossius ἐπιδείξῃ. Denn jenes ist bloss Itazismus, und ἵνα wirkt fort. Die Conjectur des Menardus ἐπέδειξε wäre viel gewaltsamer.

ἐπὶ τῆς γῆς ὤν. So corr. ℵ, Ed. vulg. Lat. *in terris.* ℵ hat den Schreibfehler την.

Der Ausdruck steht hier offenbar mit Beziehung auf die *σάρξ*, auf welcher hier überall der Hauptnachdruck liegt.

Falsch verbindet der Lat. *in terris* mit dem Folgenden.

ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας. Lat. *Resurrectione facta in terris.* Die unrichtige Verbindung *in terris* hat wenigstens das Richtige, dass hier von der Auferstehung Christi die Rede ist, worauf auch *ποιήσας* weist. Durch etwas, das geschehen ist, beweist Christus etwas, das kommen wird, durch seine eigene Auferstehung das mit der künftigen Auferweckung der Todten verbundene künftige Gericht. §. 6. Hingegen würde der Zusatz *ad vitam ducens* auf die Auferweckung der Todten durch Christum hinweisen. Das ist aber eine verkehrte Uebersetzung von *πέρας γέ τοι διδάσκων*, wahrscheinlich entstanden aus *ad finem docens.* Hilg.

Von der *Auferstehung* Christi am Sonntag vgl. XV, 9.

Nach der gewöhnlichen N. T. Darstellung wurde Christus *durch Gott* auferweckt. So auch Ignat. ad Trall. 9. Smyrn. 7. Polyc. I. 2. 9. 12. Aber daneben zeigt sich auch (wenigstens im zweiten Jahrhundert) die Vorstellung wie hier, dass Christus sich selbst auferweckte. Ignat. ad Smyrn. 2. *ἀνέστησεν ἑαυτὸν.* Vgl. Joh. X, 18. Sibyll. VIII, 313. *καὶ τότ' ἀπὸ φθιμένων ἀναλύσας κ' τ' λ'.* Vgl. über das Verhältniss der beiden Vorstellungen zu einander Bleek theol. Studien u. Kr. 1833. IV, 944, und De Wette zu Joh. l. l.

Diese Vorstellung, dass Christus sich selbst auferweckte, wurde später von Noet in Verbindung mit dem Patropassianismus festgehalten. Hipp. Philos. IX, 62. fragm. 1, 3. ed. Fabric. VII, p. 6.

κρινεῖ. So accentuirt richtig Men. gegen das frühere *κρίνει.* Diese Accentuirung wird unterstützt durch den Lat., dessen *judicabat* aus *judicabit* entstanden sein muss. So Cotel. und Hilg. Vgl. IV, 12. Ueber Zusammenhang des Leidens mit dem *Gericht* vgl. VII, 2.

§. 8.

Aus Liebe zu Israel that er Wunder und lehrte.

πέρας γέ τοι. ℵ. Ed. gr. Hef. Dr. Volk. Hilg. Die Variante *πέρας δ' ἔτι* bei B u. bei Voss. empfiehlt sich zwar durch ihre Einfachheit, ist aber den andern Zeugen gegenüber zu schwach bezeugt. Dazu kommt noch, dass *πέρας γέ τοι* noch öfters in unserm Briefe vorkommt, X, 2. XII, 6. XV, 6. 8, überall ohne Varianten; XVI, 3 steht *πέρας γοῦν.* Der Lateiner verstand es hier nicht, da er wahrscheinlich *ad finem docens* ursprünglich hatte.

πέρας heisst endlich, zuletzt, *denique*, *γε*, ja, doch, *τοι* auch. Also: endlich ja auch. Es führt etwas Bekanntes ein. Menardus erklärt es durch *ad summam*, wie der Lateiner gewöhnlich übersetzt, einmal auch *ad summa*, wie etwa auch *denique* (kurz) stehen kann. Allein *πέρας γέ τοι* recapitulirt nicht, sondern führt etwas Neues ein, ist *transitionis formula* (*Oxon*).

διδάσκων τὸν Ἰσραήλ. Lat. *ducens populum Judaeorum.* Schon Men. hatte *docens* vermuthet. Ihm folgt Hilg.

καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν. Ueber den Ausdruck vgl. IV, 14. Die Wunder Jesu werden auch hier vorausgesetzt. Es ist besonders zu denken an Matth. IV, 24—26. V—VII. VIII, 2 f.

ἐκήρυσσεν. So ℵ Volk. Hilg. ἐκήρυξε. Ed. gr. das Imperf. wie Marc. I, 7. VI, 12. VII, 36. AG. VIII, 5. IX, 20.

καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν. So Ed. gr. Hef. Dr. Hilg., apost. Väter 17, 12. Diese Lesart giebt den einfachsten Sinn, der am besten in den Zusammenhang passt. Es ist überall von dem die Rede, was Christus that im Fleische. Auch die folgenden Paragraphen sollen diese seine Liebe herausheben.

Dagegen giebt der Lateiner *non crediderunt, nec dilexerunt.* Der Gedanke ist hier fremdartig. Es kommt hier dem Verfasser nicht darauf an, das Widerstreben der Juden zu berühren. Man hatte geglaubt, der Lat. habe *καὶ οὕπερ ἠγάπησαν αὐτὸν* gelesen. So Vossius, Hef. Dr. Hilg., der schon in den Apost. Vätern dahinneigte, und in seinem N. T. extra diese Lesart in den Text aufnahm. *οὕπερ* ist bei den Hellenisten nicht mehr im Gebrauch, es findet sich weder bei den 70, noch im N. T. Der Gegensatz zu *καίπερ* (ὅμως, ὅμως μέντοι, u. dgl.) wird nicht mehr ausgedrückt, so wie dieser selber selten angewendet wird, beides in unserm Briefe nie. Dagegen sind die Composita mit ὑπὲρ eine wahre Lieblingssache für unsern Verfasser. Vgl. zu I, 2.

ℵ liesst ὑπερηγάπησαν. Diese Lesart vertheidigt Volkmar Progr. 18. Evang. 140: Und sie liebten ihn ausserordentlich. Er beruft sich auf die Stellen Matth. IV, 24 f. VIII, 1 f. 19 f., wornach Jesu die Juden wegen seiner Wunder und Lehren nachfolgten und Heilung suchten. Es kann aber nicht im Sinne unsers Verfassers liegen, diess eine ausserordentliche Liebe zu nennen, überhaupt etwas von der Liebe der Juden zu sagen, deren Widerstreben ihm die Hauptsache ist. §. 4. Dazu kommt, dass auch dieser Gedanke dem Zusammenhange und Zweck des Verfassers fremd wäre.

§ 9.

In der Wahl der sündigen Apostel hat Jesus durch seine Liebe sich als den Sohn Gottes erwiesen.

ὅτε δὲ. So ℵ. Ed. gr. Dagegen Lat.: *tunc*, scheint also *τότε* gelesen zu haben. Wahrscheinlich hat das folgende *τότε* ihn irregeführt. Allein *ὅτε δὲ* bildet den natürlichen Vordersatz zu dem folgenden *τότε δὲ*. Ohne *δὲ* XV, 7.

τοὺς ἰδίους ἀποστόλους ἐξελέξατο. Der Nachdruck liegt auf *ἰδίους*. Als er sogar seine *eigenen* Apostel auswählte, nahm er Sünder dazu aus Liebe zu den Sündern.

τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ. So ℵ, Lat.: *qui incipiebant praedicare evangelium suum.* *τοὺς* fehlt in F. *μέλλοντες* der Ed. gr. ist Schreibfehler.

Der Satz ist des Gegensatzes wegen da: Die *doch* sein Evangelium predigen sollten. Wegen κηρύσσω vgl. §. 8. VIII, 3.

Mit *incipere* und Inf. übersetzt unser Verfasser immer μέλλω mit Inf. So VI, 7. 14. VII, 2. 3. 5. XII, 1, wenn er es nicht, wo diese Uebersetzung doch gar zu sonderbar wäre, geradezu weglässt. V, 10. VI, 9. XII, 2. 10.

ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους. So ℵ. Ed. gr. Lat.: *qui erant super omne peccatum peccatores.* Statt ἁμαρτίαν hat Origenes ἀνομίαν, was aber der Lat. constant durch *iniquitas* giebt, während sein *peccatum* auf ἁμαρτίαν führt. Vgl. zu V, 2.

Sache: Hieronymus adv. Pelagianos III. p. 590 schreibt diese Worte dem *Ignatius* zu: *Ignatius, vir apostolicus, scribit audacter: Elegit Dominus apostolos, qui super omnes homines peccatores erant.* Dieser Irrthum des Hieronymus rührt, wie schon Menardus einsah, dem Volk. und Hilg. folgen, daher, dass der griechische Vulgartext aus einem Codex floss, in dem der Brief des Polycarp, und wahrscheinlich die des Ignatius unserm Brief voranging, aber so, dass der Anfang unsers Briefs und der Schluss des Polycarp ausfielen. Vgl. Einl. §. 5. 1. Wahrscheinlich fanden sich aber auch in diesem Codex die Briefe des Clemens Rom. Denn denselben Fehler, dessen sich Hieronymus schuldig machte, begeht auch Clemens Al. Stromm. VI, 8. 64. p. 772 (646), wo er eine Stelle aus Clemens R. I, 48 als Worte des Barnabas anführt. Indessen fehlte dem Clemens der quaternio noch nicht, da er Stellen aus den ersten Kapiteln unsers Briefs anführt. Es kann also Clemens Al. bloss einem Gedächtnissfehler unterlegen sein, wie Grabe Spicilegien 7, 303, und Hilg. annehmen.

Unsere Stelle hatte wahrscheinlich *Celsus* vor Augen, wenn er die Apostel als berüchtigte und schlechte Menschen bezeichnet. Wenigstens ist diess die Angabe des *Origenes*. Contra Celsum I, 62. Μετὰ ταῦτα δ' ἐπεὶ μηδὲ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποστόλων ἐπιστάμενος δέκα εἶπεν ἢ ἕνδεκά τινας ἐξαρτησάμενον τὸν Ἰησοῦν ἑαυτῷ ἐπιῤῥήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους κ' τ' λ'. ibid. I, 63 (65). ἐπεὶ δὲ καὶ ἐπιῤῥήτους εἶπεν ἀνθρώπους τελώνας καὶ ναύτας πονηροτάτους λέγων ὁ Κέλσος τοὺς ἀποστόλους Ἰησοῦ καὶ περὶ τούτου φήσομεν... γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ (ὅθεν ὁ Κέλσος λαβὼν τάχα εἶπεν εἶναι ἐπιῤῥήτους καὶ πονηροτάτους τοὺς ἀποστόλους), ὅτι ἐξελέξατο τοὺς ἰδίους ἀποστόλους Ἰησοῦς, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἀνομίαν ἀνομωτέρους. opera Orig. ed. Lommatzsch, T. XVIII. P. I. p. 116.

Diese Stelle hat etwas sehr Uebertriebenes, und namentlich weist der Ausdruck ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν auf diese Eigenheit unseres Verfassers. Daher erkennen Manche in dieser Stelle einen Grund, den Brief dem Apostel Barnabas abzusprechen, wie Hefele, Twesten (Dogmatik I, 104), Dressel. Und allerdings konnte der Apostel Barnabas so etwas nicht sagen. Hilgenfeld, apost. Väter 38, und Baur Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte 132 sehen in diesem Ausspruch eine Tendenz der Verkleinerung der zwölf Judenapostel als Repräsentanten des Judaismus. Aber es ist ja von den Aposteln über-

haupt die Rede, mit keiner Sylbe ist der ja auch von Christus aus den Juden berufene Paulus ausgenommen, eben so wenig Barnabas oder andere Pauliner. Die Tendenz der Stelle nach ihrem einfachen Zusammenhange und Zwecke geht dahin, die göttliche Liebe Jesu durch den Gegensatz klar zu machen, dass er gekommen sei, Sünder zur Busse zu rufen, selbst zu Aposteln zu erwählen. Das Uebrige ist dem Verfasser eigenthümliche Uebertreibung. Wie hoch derselbe die Zwölfe stellt, geht aus VIII, 3 hervor, wie schon Weizs. 37. 2 bemerkte. Unser Verfasser wurde zunächst durch Matth. IX, 13 zu seinem Ausspruch veranlasst. Dieser Ausspruch wird von ihm sogleich angeführt. Derselbe ist bei Gelegenheit der Berufung des Zöllners Matthäus zum Apostel von Christus ausgesprochen worden. Die Zöllner werden zu den Sündern gezählt. Er hätte sich dann auch noch auf den Ausspruch Pauli 1 Tim. I, 13. 15 berufen können, der sich den grössten und ersten Sünder nennt, ohne sich desswegen zu den Zwölfen zu zählen. Oder auf Petrus, der sich Luk. V, 8 als einen Sünder bezeichnet. Aber aus allen diesen Stellen geht nichts anders hervor, als dass die Apostel Sünder waren, aber im Ganzen für das Gute empfängliche schlichte und redliche Naturen. Judas war freilich schlechter, aber er befand sich nicht unter den Aposteln, die später das Evangelium predigten. Unser Verfasser hat also übertrieben, aber Celsus noch mehr. Origenes führt noch das Beispiel guter Aerzte an, die die ärgsten Kranken heilen, und mancher Philosophen, welche ihre Schüler auf bessere Wege leiteten.

ἵνα δείξῃ, gehört zum vorigen Satz. Ueber *δείκνυμι* vgl. §. 6. *ἐπιδείκνυμι*. §. 7.

ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι etc. Aus Matth. IX, 13. Auch Justin M. citirt diese Worte Apol. I, c. 15. p. 62.

Der griechische Vulgartext fügt nach *ἁμαρτωλοὺς* noch bei *εἰς μετάνοιαν*. So Hilg. in seinem Texte. Aber später hat er sich dagegen erklärt. Fasc. I. p. XI. Allein letztere Worte fehlen im ℵ u. Lat. Dieselbe Variante findet sich auch Matth. IX, 13. Marc. II, 17, wo schon Griesbach diese Worte aus dem Texte entfernte. Auch Clemens Rom. II, 2 fehlen sie. Sie sind in manche Codices gekommen aus Luk. V, 32. Vgl. auch Matth. XVIII, 11. 1 Tim. I, 15. Luk. XIX, 10. Volkmar liess die Worte gleich anfangs weg.

τότε ἐφανέρωσεν. So corr. ℵ. Ed. gr. Lat.: *tunc ostendit*. Dagegen ℵ *τοτε σεν*. Wahrscheinlich war *εφανερω* im ℵ, oder seinem Vorgänger verblichen. Wie so offenbarte er diess? Durch eben diese göttliche Liebe gegen die Sünder.

ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ. So ℵ Lat. *se esse filium Dei*. So Volk. Hilg. *ἑαυτὸν υἱὸν εἶναι θεοῦ*. Ed. gr.

Christus wird im Briefe *Gottes Sohn* genannt IV, 11. VI, 22. 23. VII, 2. XI, 5. XII, 8. Vgl. auch *παῖς θεοῦ*. VI, 1. IX, 1.

§ 10.

Christus musste schon desswegen im Fleisch erscheinen, weil sonst die Menschen seine Herrlichkeit noch weniger ertragen hätten als die Strahlen der Sonne.

εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί. Warum γάρ? Der neue Grund der Fleischwerdung schliesst sich nicht an § 9, sondern wie Volkm. richtig bemerkt, an § 6, ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι. Das Dazwischenliegende ist nur Ausführung eines Nebengedankens. Der Hauptgedanke ist, wie schon bemerkt, die Nothwendigkeit der Fleischwerdung, auf welchen der Verfasser wieder zurückkommt, indem er einen neuen Grund für denselben anbringt. ἔρχομαι ἐν σαρκί. So § 11. 1 Joh. IV, 2. 2 Joh. 7.

πῶς γὰρ ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι. οἱ fehlt im ℵ, steht gr. Ed.

πῶς γάρ. So Ed. gr. Lat.: *quomodo possent homines sanari.* Hilg. Dagegen ℵ οὐδ' ἂν πως. So Volk. Allein während das Fragewort πῶς sehr oft in unserm Briefe vorkommt, ist die enclitische Partikel πως damals ausser Gebrauch, ausser in Zusammensetzungen. οὐδ' ἂν ist Glossem zu πῶς gewesen, und dann neben demselben in den Text gekommen.

ἐσώθησαν. So ℵ FOV. Lat.: *possent.* ἐσώθημεν. BC. Men. d. h. Sie hätten ihn nicht anblicken, also nicht ertragen können.

βλέποντας αὐτόν. Beim Lat. fehlen die Worte.

Sache: Der gleiche Gedanke ist auch ausgesprochen Sibyll. V, 10—15. Fragm. I, 12. In Beziehung auf Gott Minucius Felix C. 32. Theophilus Antioch. c. 5. p. 7. C. So antwortet Origenes c. Cels. II, 64—67. auf die Einwendung, warum Christus nicht seinen Feinden nach der Auferstehung erschienen sei, sie hätten den Anblick des verklärten Leibes nicht ertragen können, sondern leiblich erblinden müssen.

ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον.

ὅτε. ℵ Lat.: *quum.* Volk. ὅτι. Ed. gr. οἵ γε. Conj. M. Schmidt. Hilg. Vgl. Röm. VIII, 32.

Sache: Die Sonne, die doch einmal nicht sein wird. Matth. XIII, 24. Luk. XXIII, 15. Apoc. VI, 12. VII, 12. IX, 2. XXI, 23. XXII, 5, und daher viel geringer ist. 4 Esra VII, 39. Himmelfahrt Mosis, Ceriani p. 60.

Auf jeden Fall ist der Glanz Gottes und seines Sohnes in seiner rein geistigen Herrlichkeit viel schärfer und reiner als der der Sonne. Jesaj. LX, 19. Hiob XXV, 5. Philo Weltschöpfung § 8. P. 6. § 23. P. 15. De praemiis. P. 916. J.

μέλλοντα μὴ εἶναι fehlt beim Lat.

ἔργον χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα. Die Sonne ist ein Werk seiner Hände, da er bei der Weltschöpfung thätig war. § 5. Ein Grund mehr, dass der Glanz der Sonne geringer ist.

ἐμβλέποντες. ℵ Lat.: *respicientes.* Denn βλέπειν übersetzt er in der Regel durch *videre,* einmal (X. 11) durch *providere.* Volk. βλέποντες. BCOV. Hilg.

ἐμβλέπω, nicht selten im Hellenistischen, bezeichnet ein fixirtes ins Auge fassen, ins Gesicht ansehen, *ἀτενίζειν, intueri*. Der Verfasser steigert die Ausdrücke, was auch aus dem folgenden *ἀντοφθαλμῆσαι* ersichtlich ist.

οὐκ ἰσχύουσιν. ℵ BC. Lat.: *possint. ἰσχύσουσιν.* OV. Es ist ja hier nicht von etwas Künftigem die Rede.

εἰς τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ. So ℵ BCFOV. Dr. Volk. Hilg. *τὰς* fehlte bisher in der Ed. gr.

ἀκτῖνας. Sir. XLIII, 4 sagt von der Sonne: *ἐκλάμπων ἀκτῖνας ἀμαυροῖ ὀφθαλμούς.*

ἀντοφθαλμεῖν wird gewöhnlich von dem muthigen Entgegenblicken einem Gegner gegenüber gebraucht, dessen Blick man ertragen kann. Habak. III, 10. Sap. XII, 14, und besonders oft bei Polyb. Rapheli annotationes in N. T. p. 402. Von dem, der ein gutes Gewissen hat, Clemens Rom. I, 34. Daher wird es auch tropisch angewendet für Widerstehen. AG. XVII, 15. Sir. XIX, 5. Vgl. *ἀντιβλέπειν* z. B. Joseph contra Ap. II, 32.

§ 11.

Ebenso konnte er nur im Fleische das Maass der Sünden der Menschen voll machen.

οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. § 9.

εἰς τοῦτο. Ed. gr. Lat.: *ideo.* Hilg. Dagegen lassen ℵ und Volk. diese Worte weg.

ἦλθεν ἐν σαρκί. § 10.

ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ. τέλειος bezeichnet die reife Frucht, Philo de mundi opif. P. 8 M. § 12. den erwachsenen Menschen, Hebr. V, 14. das volle Maass und Gewicht, Aquila Prov. XI, 1. *στάθμιον τέλειον.* Es steht also wie *πληρόω τὸ μέτρον τινός, summam explere.* Matth. XXIII, 32. oder *τελειοῦσθαι τοῖς ἁμαρτήμασιν.* XIV, 5.

Statt dieser Verba steht nun hier das Synonym *ἀνακεφαλαιώσῃ* nach ℵ, Volk. Hilg., wofür Ed. gr. bloss *κεφαλαιώσῃ* giebt. Letztres findet sich allerdings bei den 70 im Sinne von *summam explere, in summam redigere.* Daher Hesych: *κεφαλαίωσον· συντόμως συνάγαγε.* Suidas: *κεφαλαίωσον· συντόμησον, συνάγαγε.* So Lex. Cyrilli. Indessen scheint in späterer Zeit, z. B. im N. T., das Compositum in diesem Sinn üblicher gewesen zu sein. Röm. XIII, 9. Ephes. I, 10, während *κεφαλαιόω* im N. T. enthaupten, köpfen heisst. Marc. XII, 4. Hingegen *κεφάλαιον* in unserm Sinn. Hebr. VIII, 1. Philo de decalogo P. 765 f. § 29 f.

Hinsichtlich der *Sache* vgl. XIV, 5. Matth. XXIII, 32. Der Gedanke ist hier als bekannt vorausgesetzt, und nur auf die Nothwendigkeit der Fleischwerdung angewendet. Er ist an sich nicht weiter motivirt, er muss aus Matth. genommen sein. Zach. XIII, 7 stehen diese Worte unsers Paragraphs nicht, wie fälschlich Eichhorn Einl. ins N. T. I, 127 angiebt.

Wie jede Frucht zuerst die Reife erlangen muss, bevor man sie pflückt, so die Sünde, bevor sie besiegt werden konnte.

τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ. Aehnlich Apoc. II, 23. ἀποκτείνω ἐν θανάτῳ. cfr. VI, 8. Sonst sagt man ἄχρι, μέχρι θανάτου. AG. XXII, 4. ἐν wie bei ἀποκτείνω ἐν ῥομφαίᾳ, ἐν ῥομφαίᾳ πίπτω, πατάσσω ἐν μαχαίρᾳ. Vgl. Winer Gramm. § 48. a) 3. d. Ueber θάνατος ohne Artikel vgl. XX, 1.

τοὺς προφήτας. Vgl. Matth. XXIII, 31. V, 12. Luk. XI, 49 f. Mit den Propheten machten sie den Anfang, mit Christus den Abschluss.

αὐτοῦ. So corr. א. BCOV. Lat.: *illius*. Hilg. αὐτῶν. א. Volk. αὐτοῦ konnte auffallen. Allein die Propheten sind Propheten Christi. § 6.

§. 12.

Beweis aus dem A. T., dass sie das Maass der Sünden voll machten. Das geschah nämlich dadurch, dass sie den Hirten schlugen. Zach. XIII, 6.

οὐκοῦν εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν; das weist zunächst auf das vorige εἰς τοῦτο. § 11. Diese Worte fehlen im Lat. Das folgende γὰρ giebt nun einen Grund oder Beweis dafür an. א liest dieses Wort nicht, wohl aber corr. א, Ed. gr. Lat.: *autem*.

λέγει γὰρ ὁ θεός. Lat.: *dicit Esaias*. Er fand die nächsten Worte im Jesajas.

Die Citationsformel λέγει ὁ θεός ist in unserm Briefe nicht gewöhnlich, wohl aber die ganz gleichbedeutende:

λέγει κύριος. II, 5. VI, 13. 14. 16. IX, 1. XIV, 3. und λέγει. II, 4. 7. III, 1. 2. V, 2. 14. VI, 1. 3. 4. IX, 2. 3. 5. 8. XI, 6. 9. XII, 1. 2. 4. XV, 2. 4. 8.

τὴν πληγὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. So א BOV. Lat.: *plaga corporis illius*. Bloss C hat τὴν πηγήν, das aber als Schreibfehler anzusehen ist, der übrigens auch einmal bei den 70 sich findet.

Wegen des Lateiners wollte Vossius τῇ πληγῇ emendiren. Allein die Griechen stimmen zu sehr im *Acc.* überein. Der Acc. ist *Acc. abs.* wie er auch im N. T. am Anfange eines Satzes sich findet. Vgl. zu VI, 4. Volk. und Hilg. geben auch τὴν πληγὴν.

ὅτι ἐξ αὐτῶν. So Ed. gr. ὅτι fehlt im א. Es heisst: Was die Wunde seines Fleisches betrifft, sie kommt von ihnen. ὅτι steht auch im N. T. von direkter Rede. Ohne folgendes Verbum, unten IX, 8. I, 3. Statt diesen Worten hat der Lat.: *et alius propheta*. Er bezog nämlich die vorher angeführten Worte auf Jesaj. LIII, 5 und gab: *Dicit autem Esaias: Plaga corporis illius omnes sanati sumus;* τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. Vgl. V, 2. Er konnte unsre Worte nicht im A. T. finden, und änderte bis sie passten. Am ehesten kann man an Zach. XIII, 6 denken: τί αἱ πληγαὶ αὗται ἀνὰ μέσον τῶν χειρῶν σου; καὶ ἐρεῖ· ἃς ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀγαπητοῦ μου. So le Moyne, Hefele, Dr., Volk. Esaj. LIII, 8, was Hilg. citirt, lauten die Worte ganz anders. Man kann desswegen an Zach. denken, weil

die folgende Stelle am ehesten dem gleichfolgenden Vers 7 bei Zach. entspricht:

ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα, τότε σκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.

ὅταν fehlt beim Lat., nach den 70.

πατάξωσιν. ℵ Volk. Hilg. *πατάξω.* vulg. Lat.: *feriam. πατάσσω*, schlagen, *ferire, caedere,* erschlagen, *occidere.*

Die Lesart *πατάξω* beruht wahrsch. auf Matth. XXVI, 31. Marc. XVI, 27. 70. *πατάξατε τοὺς ποιμένας.* Vat. *πάταξον τὸν ποιμένα.* Alex. Justin. M. Dial. 53.

σκορπισθήσεται, corr. ℵ, vulg. Lat.: *dispergentur.* Justin. M. Dial. 53. Hilg. *διασκορπισθήσονται.* 70. Alex., *ἀπολιπεται* (*ἀπολείπεται*) ℵ, *ἀπολεῖται.* Conj. Volk., *καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα*, 70. Vat. Vgl. auch Joseph, Ant. VIII, 15, 4. *καὶ διασκορπιζομένους ὑπ' αὐτῶν εἰς τὰ ὄρη, καθάπερ ποιμένων ἀνῃρημένων τὰ ποίμνια.* Die alex. Recension der 70 lag gewiss unserm Verfasser näher. Daher die Vermuthung Hefeles (Barn. 233), unser Verfasser habe sich nicht nach den 70, sondern nach dem selbstständig übersetzenden Matth. gerichtet, ihren Grund verliert, wenn wir auf jene Varianten der 70 blicken.

Auf der andern Seite zieht Weizs. 36 aus dem Umstande, dass unser Verfasser eine andre Anwendung von der prophetischen Stelle machte als Christus bei Matth., den unrichtigen Schluss, dass unser Verfasser das Evang. Matth. nicht gekannt habe. Als ob nicht oft derselbe Verfasser aus derselben Stelle verschiedene Anwendungen machte! Derselbe ist in dieser Hinsicht sehr selbstständig. Wenn er häufig bei Anführung A. T. Stellen eine andere Anwendung von denselben macht als der A. T. Schriftsteller selbst, folgt etwa daraus, dass er diesen nicht gekannt habe?

τῆς ποιμνῆς. So ℵ, Ed. gr. Lat.: *gregis.* 70. Alex. Die Lesart ist also für unsern Verfasser gut bezeugt, der natürlich der Alexandrinischen Recension folgte, so dass man nicht mit Volkmar auf Ezech. XXXIV, 31. *πρόβατα ποιμνίου μου* — recurriren muss. Die Worte fehlen bei Justin M. Dial. 53. Nach Anger (*Ratio, qua loci V. T. in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evang. originem, quaeritur,* 1861. P. 1. p. 36 f.), und Volk. ist freilich der cod. Alex. der 70 nach Matth. corrigirt, aber der Vat. und ℵ nicht. Stehen diese weniger unter christlichem Einfluss als jener? Die Recensionen der 70 haben einen vorchristlichen Ursprung, so dass schon Paulus mit der vatikanischen, der Hebräerbrief mit der alexandrinischen übereinstimmt. Bleek Einl. in den Hebräerbrief. S. 369 f. Dieses Zusammenstimmen berechtigt aber nicht zu der Annahme, dass der eine cod. der 70 nach Paulus, der andere nach dem Hebräerbrief emendirt sei.

§ 13.

Beweis aus dem A. T., dass das Leiden Christi im Fleische ein Leiden am Kreuze sein musste.

Die Stellen sind Psalm XXII, 16. 20 und CXVIII (CXIX), 120 (121).

αὐτὸς δέ. ℵ Lat.: *ipse autem*. Volk. Hilg. bloss αὐτός. Ed. gr.

ἐθέλησεν οὕτω παθεῖν. So ℵ. Ed. gr. οὕτως. O. Mit dem σ verhält es sich wie bei μέχρι, ἄχρι, und dem ν Ephelcysticon. Winer Gr. § 5. 1. b). Schon die Attiker varirten ohne sich an die bekannte Regel zu halten, und so die alten alexandrinischen codd. Letztere haben beim N. T. gewöhnlich das σ. Tischend. Proleg. zu Ed. 7. minor. XXXIX, XL. Um so eher ist hier das οὕτω des ℵ festzuhalten. So VII, 11. Hingegen οὕτως vor Consonant VIII, 1. 7. XII, 2.

οὕτω d. h. auf folgende Weise, d. h. am Kreuze.

ἔδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. ℵ Ed. gr. Beim Lat. fehlen diese Worte.

Die Construktion δεῖ ἵνα findet sich weder bei den 70, noch im N. T., sondern Acc. cum Infin. Das ist schon eine Annäherung ans Neugriechische, das sich überhaupt im Hellenistischen vorbereitet. Im N. T. folgt ἵνα nach synonymen Ausdrücken. Joh. II, 25. XVI, 30. χρείαν ἔχω ἵνα, und so folgt nach ἀρκετὸν und συμφέρει ebenfalls ἵνα. Winer § 44. 8.

ἐπὶ ξυλοῦ πάθῃ. ξύλον vom Kreuze, VIII, 5. XII, 1. So Gal. III, 13. 1 Petr. II, 24. AG. V, 30. X, 39. XIII, 29. Vom Baum des Lebens im Paradiese heisst Prov. III, 18 die Weisheit das Holz des Lebens, vgl. XIII, 12. XV, 4. 4 Makk. XVIII, 16. Daher heisst bei Justin. M. das Kreuz Christi ξύλον τῆς ζωῆς: Dial. c. 86. 96. 138. Auch Esther V, 14 steht ξύλον vom Kreuze. Es genügte unserm Verfasser nicht, dass Christus für uns litt und starb, § 1. 2. 5. VII, 2. 3. XIV, 4, sondern er legt dem Umstande auch noch eine besondere Wichtigkeit bei, dass diess am *Holze* des Kreuzes geschah. So hier und § 14, und im ganzen c. XII. Vgl. wegen σταυρὸς IX, 8. XI, 1. 8. XII, 1 f. R. Hofmann Leben Jesu nach den apokr. Evv. S. 430. Dagegen wird im Ev. Nicodemi 23 dem Holze der Erkenntniss das Holz des Kreuzes entgegengesetzt; der Hades spricht zum Satan: ὅσα ἐκέρθησας διὰ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πάντα ἀπώλεσας. Irenaeus adv. haeres. V, 17. *ut quemadmodum per lignum facti sumus debitores deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem.* R. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen. P. 445. 453.

λέγει γάρ. Psalm XXII, 20.

ὁ προφητεύων ἐπ' αὐτῷ. Lat.: *qui prophetat de illo.* Eigentl. auf ihn, wie § 6. εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. So ἐπί τινι προφητεύω, Apoc. X, 11. Aehnl. μαρτυρεῖν ἐπὶ, Apoc. XXII, 16. γράφειν ἐπὶ. Joh. XII, 16. Vgl. Winer § 48. c. c.

φεῖσαί μου τῆς ψυχῆς ἀπὸ ῥομφαίας. Lat.: *parce animae meae a gladio.* 70. *ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου,* הַצִּילָה מֵחֶרֶב נַפְשִׁי; das bezieht sich aber bloss auf die Errettung aus der Todesgefahr überhaupt. Unser Verfasser denkt aber an den Gegensatz zwischen dem Tod durchs Schwert und dem am Holze des Kreuzes. Das geht aus dem Gegensatz der folgenden Stelle zu der unsrigen hervor, und aus dem Nachdruck, mit dem hier überall vom Holze die Rede ist. Schon desswegen hätte Volkmar Progr. 20, Evang. 143 nicht einen Widerspruch zwischen unsrer Stelle und Joh. XIX, 34. *λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν* finden sollen. *Ῥομφαία* ist das Schwert, und in der spätern Zeit nannte man sogar so den gebogenen persisch-medischen Säbel, *acinaces* (*ἀκινάκης*) im Gegensatz von *ξίφος*, dem geraden Degen. Wenn in der einzigen Stelle 2 Sam. XXIII, 8 (Parallel 1 Chron. XI, 11) die 70 statt Lanze *ῥομφαία* setzen, so ist das allgemeiner Sprachgebrauch, wie wir im Deutschen Schwert für Gewalt gebrauchen. Psalm Salom. XV, 8. Sibyll. III, 316. 317. V, 603. 608. Test. XII, Patr. Jud. 23. Aber im speziellen eigentlichen Sinn ist der Begriff von *ῥομφαία* zu bestimmt, entspricht so überall dem חֶרֶב. So auch im Lat. Plaut. Curc. III, 54. *Clypeatus elephantum machaera dissicit (i. e. dissecat).* Sehr passend beruft sich für unsere Stelle Riggenbach (Progr. über Joh. 1866. S. 48) auf Justin. M. Dial. 105, der nach derselben Psalmstelle bemerkt, dass Jesus vor der *ῥομφαία* bewahrt worden sei, und doch wieder Dial. 14. 32. Apol. I, 52 das Wort hervorhebt: Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben. Unser Verfasser hebt aber absichtlich den Kreuzestod vor allen andern hervor, da gerade dieser wegen seines Fluches Deutron. XXI, 22 f. den Juden ein Aergerniss war. Daher giebt bei Justin. M. c. 89 Tryphon das Leiden des Messias wohl zu, aber nicht dessen Kreuzestod. Es scheint, dass unser Verfasser in diesem und dem folgenden Paragraph gerade diese Ansicht bekämpfen wollte.

καί. ℵ Lat. Volk. Hilg. Es fehlt in Ed. gr. Allein es ist fast nothwendig, auf jeden Fall passend, weil damit eine neue Stelle angeführt wird, nämlich Psalm CXVIII (CXIX), 120.

καθήλωσόν μου τὰς σάρκας. ℵ, Ed. gr. Lat.: *confige clavis carnes meas.* *καθηλόω*, festnageln, annageln, mit Nägeln befestigen. Es wird gern in der tropischen Bedeutung gebraucht. So sagt Philo sogar im schlimmen Sinn de poster. Caini § 17 M. I, 237. *φθαρταῖς ὕλαις προσήλωνται,* neben *ἐκκρέμανται, συνεζευγμένη,* hingegen Ignatius ad Smyrn. 1 von den gläubigen Lesern: *ὑμᾶς ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου.* S. daselbst Pearson, auch bei Dr. Und in demselben Cap. heisst es in sinnlicher Weise vom gekreuzigten Christus *καθηλωμένον.* So sinnlich Polycarp, Martyr. Polyc. 13. Hingegen nach der tropischen Bedeutung Plato Phaedo p. 83. D. vgl. Wyttenbach, bezeichnet es die feste Verbindung. In diesem Sinne schlugen die Etrusker und Römer alljährlich einen Nagel in den Tempel ein als Symbol der unerschütterlichen Festigkeit. Preller Röm. Mythologie S. 231. Daher nahmen die 70 *καθήλωσον*

ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας μου nach der tropischen Bedeutung: Mache fest mein Fleisch von der Furcht. So noch Theodotion. Im Hebr. heisst es aber: סָמַר מִפַּחְדְּךָ בְשָׂרִי, es schaudert vor deiner Furcht mein Fleisch. So Symmachus: *ὀρθοτριχεῖ ὑπὸ φόβου σου ἡ σάρξ μου.* Aquila: *ἡλώθη ἀπὸ πτοήσεώς σου ἡ σάρξ μου.* Natürlich richtete sich unser Verfasser nach den 70, die aber den Ausdruck in tropischer Bedeutung nahmen, liess aber *ἐκ τοῦ φόβου* weg, da es ihm für die eigentliche Bedeutung nicht passte. Menardus freilich wollte es hier in den Text aufnehmen, und es von der Furcht Christi für die Sünder erklären. Allein gegen alle Zeugen. Und dann wäre unserm Verfasser dieser ihm ohnehin fremde Gedanke namentlich in diesem Zusammenhange unpassend, wo es ihm einzig und allein darauf ankommt, den Kreuzestod herauszuheben, und natürlich bei *καθήλωσον* an das Durchnageln der Hände und Füsse Christi dachte nach Luk. XXIV, 39 (40). Joh. XX, 20. Er glaubt, der Psalmist habe den Tod Christi durchs Kreuz, und nicht durchs Schwert vorausgesagt. Denn das Annageln gehört mit zur Kreuzesstrafe. Philo in Flaccum § 9 P. 975. Joseph B. J. V, 11. 1. Vgl. auch *προσηλόω.* Col. II, 14. Auf dieselbe Weise citirt Justin. M. apol. I, 38. Dial. c. 97. c. 104. die ähnlichen Worte *ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας* aus Psalm XXI, 16, aus dem auch die hier sogleich folgenden genommen sind. Vgl. auch noch Tertull. Marc. III, 19.

ὅτι πονηρευομένων συναγωγαὶ ἐπανέστησάν μοι. So Ed. gr. Lat. Hilg. *ὅτι συναγωγὴ πονηρευομένων ἐπανέστασάν μοι.* ℵ. Volk.

Diese Worte sind also genommen aus Psalm XXI (XXII), 16. *συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με,* welche Worte auch VI, 6 wörtlich angebracht sind, nur dass dort der Sing. *περιέσχεν* steht. Der *Plural* bei Collektiven wie *συναγωγή*, *ὄχλος*, *πλῆθος*, besonders wenn ein Gen. plur. dabei steht, hat nichts Auffallendes. Winer § 58. 4. b.

ἐπανίστημι, *insurgere,* wie der Lat. richtig übersetzt, steht so Matth. X, 21. Marc. XIII, 12.

πονηρεύομαι öfters bei den 70, überhaupt seit Aristoteles.

§ 14.

Fernerer Beweis aus dem A. T. (Jesaj. L, 6. 7), dass Christus den Kreuzestod sterben musste.

Die Stelle kann nur darum angeführt sein, weil unser Verfasser in ihr eine Beziehung auf den Kreuzestod sah, der mit vorhergehender Geisselung oder Ruthenstreichen verbunden war. Joseph. B. J. V, 11. 1. II, 14. 9. Liv. XXXIII, 36. 3. 9. Curtius. VII, 11. 28. Die Stelle aus Jesaj. ist so abgekürzt, dass hier die zweite Hälfte von Vs. 6, und die erste von Vs. 7 fehlt. Bei Justin M. Apol. I, 38 ist die A. T. Stelle vollständig citirt. Justin sieht in der Stelle eine Weissagung auf Christi Leiden überhaupt.

καὶ πάλιν λέγει. Ueber *λέγει* cfr. § 2. Sonst könnte man auch an *ὁ προφητεύων ἐπ᾽ αὐτῷ* § 13 denken.

ἰδοὺ, τέθεικά μου τὸν νῶτον εἰς μάστιγας. So ℵ. Lat.: *Ecce, posui dorsum meum ad flagella.* *Μου* fehlt Ed. gr. Die 70 haben es.

Statt *τέθεικα* geben sie aber *ἔδωκα*. Wie unser Verfasser lesen auch Justin, Tertullian, Marc. III und Cyprian, *de testimoniis*, II.

τίθημι εἰς, zu etwas hinstellen, bloss stellen. 1 Thess. V, 9. *εἰς ὀργήν*. 1 Petr. II, 8.

καὶ τὰς σιαγόνας εἰς ῥαπίσματα. So Ed. vulg. Lat. 70. Statt *καὶ τὰς* hat ℵ *τὰς δὲ*, nicht *τας τε*, wie Hilg. zuerst angab, später fasc. I, p. XI zurücknahm. *καὶ* passt besser für unsern Verfasser, da auf dem folgenden *δὲ* ein starker Nachdruck liegt.

Statt *σιαγόνας* haben BV *σιαγῶνας*. Diese Form findet sich weder bei den Alten, noch 70, oder im N. T.

εἰς ῥαπίσματα. B *ῥαπισμὸν* bei Voss. u. Dr., welche Form sonst nicht vorzukommen scheint. Auch *ῥάπισμα* findet sich nicht bei den Attikern, wohl aber *ῥαπίζω*, mit der Ruthe schlagen, peitschen, dann aber auch eine Ohrfeige, Backenstreich, geben, auf den Backen schlagen. Matth. V, 39. Lobeck Phryn. 175 f. Beide Bedeutungen vereinigt auch *ῥάπισμα*, eigentlich zunächst Ruthenstreich, von *ῥαπίς*, Ruthe, — dann Backenstreich, welche letztre bei den 70 und im N. T. die gewöhnliche ist. Marc. XIV, 65. Joh. XVIII, 22. XIX, 3. Suidas: *ῥαπίσαι· πατάξαι τὸν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί.* Hesych: *ῥαπίζειν· ῥάβδῳ πλῆξαι, τύπτειν.* Vgl. auch *κολαφίζειν*. 2 Cor. XII, 7. *εἰς πρόσωπον δαίρειν*, 2 Cor. XI, 20. Vgl. Scaliger ad Catalecta. Le Moyne II, 554 f. Wegen der *Sache* vgl. noch Matth. XXVI, 67. XXVIII, 30.

Der Lat. übersetzt frei: *Et maxillas meas ad palmas. Glossae veteres*: *Depalmare. κολαφίζειν.* Clericus.

τὸ δὲ πρόσωπόν μου ἔθηκα ὡς στερεὰν πέτραν. ὡς. Ed. gr. Lat.: *tamquam*, Hef. Dr. Volk., *εἰς*, ℵ Hilg.

ὡς στερεὰν πέτραν. Diese Worte werden VI, 3 wieder angeführt, und auf den festen Eckstein auf Zion gedeutet, der Christus ist. Hier versteht man es nun gewöhnlich von der Standhaftigkeit und dem Gottesvertrauen, wie beim Propheten selbst, so hier von Christus vor und bei seinen Leiden am Kreuze. So wird *πρόσωπον* (פָּנִים) öfters im A. T. gebraucht als Sitz der Seelenstimmung, z. B. *ἀλλοιόω τὸ π'*, *ἔχω τινα ἐν προσώπῳ*, *ἱλαρὸν π'*, *καθαρὸν π'*, u. dgl. So ist der Ausdruck natürlich: sein Angesicht wie einen festen Felsen hinstellen, für: keine Miene verändern, feste Zuversicht zeigen. Also subjektiv.

Warum hebt aber unser Verfasser mitten aus den andern Worten des Propheten, die er übergeht, gerade diese hervor? Von der Zuversicht Christi redet er ja hier nicht, sondern dass er eher am Kreuz als durchs Schwert sterben sollte. Das Bild vom festen Angesicht und vom Fels bezeichnet auch objektiv die Hülfe Gottes, wie z. B. Ezech. III, 8. *δέδωκα τὸ πρόσωπόν σου δυνατὸν κατέναντι τῶν προσώπων αὐτῶν.* 9. *καὶ ἔσται διαπαντὸς κραταιότερον πέτρας.* Und so ist die Sache hier zu fassen nach dem Zusammenhange. Trotzdem, dass der Herr bei seiner Kreuzigung Geisselung, Backenstreiche, Annagelung erfuhr, konnte sein Gesicht doch feststehen wie ein Fels, was nicht

hätte sein können bei einer Enthauptung durch das Schwert, ῥομφαία. Darum wird dieser letzte Satz wegen seines Gegensatzes zu dem Vorigen mit δὲ (*autem*) eingeführt.

Cap. VI.

Fernere prophetische Aussprüche des A. T. über den neuen Bund der Wiedergeburt, in welchem der leidende Christus zugleich ein triumphirender ist.

Mit dem Hinblick auf den triumphirenden Christus ist der erste Theil von dem Gegensatz des alten Bundes und des neuen abgeschlossen. Der Uebergang zum Vorigen geschieht durch die Fortsetzung der im Vorigen zuletzt angeführten Stelle aus Jesajas.

§ 1.

Beweis aus dem A. T. (Jesaj. L, 8. 9), dass der leidende Christus auch der triumphirende ist. Die Stelle ist ebenfalls abgekürzt.

ὅτε οὖν ἐποίησεν τὴν ἐντολήν. So א. Hilg. τὴν om. Ed. gr. Es muss gelesen werden auch aus innern Gründen, denn es ist hier von einem bestimmten Befehl die Rede, welcher nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen nichts anders sein kann, als der Wille und Befehl Gottes, dass Christus im Fleische und am Holze leiden müsste.

ποιεῖν, wie sonst gewöhnlich τηρεῖν, φυλάσσειν. So XXI, 1. ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν (τὰ δικαιώματα). So sagt man ποιεῖν τὸ θέλημα, τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀρεστὰ τῷ θεῷ, u. dgl. mehr. Das *Subjekt* von ἐποίησεν ist mithin Christus, der im Folgenden redend auftritt. Aus demselben Jesaj. L, 6 wurden oben V, 14 Worte als Worte Christi angeführt. Mithin ist das Subjekt von λέγει ebenfalls Christus, und nicht wie Dressel will ὁ νόμος. Denn unter diesem Namen werden nie prophetische Stellen angeführt. Unser Verfasser polemisirt ja beständig gegen das Gesetz (III, 6), und zwar mit Hülfe prophetischer Stellen. Auch ist gegen die sonstige Analogie, bei λέγει mit Hefele (Patres) an ἐντολή zu denken, um so weniger, da ja in der folgenden prophetischen Stelle kein Gebot ausgesprochen ist.

Wenn nun ἐποίησεν und λέγει dasselbe Subjekt haben, so fragt es sich, in was für einem zeitlichen Verhältniss sie zu einander stehen? τί λέγει führt eine Weissagung aus der Vergangenheit für die Gegenwart ein, ἐποίησεν etwas Vergangenes in der Gegenwart, das noch nicht vergangen war zur Zeit der Weissagung. Diess Verhältniss ist ganz das wie Hebr. I, 6. ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει κ τ λ. Wie dort der Aor. εἰσαγάγῃ als Fut. exactum gemeint ist, so hier ἐποίησεν. Die Weissagung weist auf die Zeit hin, in welcher Christus bereits den Willen

Gottes gethan hat. Wie es nun dort gemeint ist: „Wenn er nun in einer andern Stelle den Erstgeborenen auf die Erde wird eingeführt haben, sagt er in Beziehung auf diese Zeit, *quum introduxerit*, oder *de mittendo Messia dicit*“, — so ist die Sache hier zu nehmen: „Für die Zeit, wenn der Sohn Gottes den Befehl seines Vaters vollzogen haben wird, sagt er selbst durch den Propheten von sich, *de tempore, quo patris mandato exsecutus erit, ipse dicit.*“ Es steht nicht bei ὅτε das Fut., sondern der Aor., weil die Weissagung sich nicht auf die Erfüllung des göttlichen Willens durch den Sohn bezieht, sondern auf die Zeit nach der Erfüllung dieses Willens, auf die Zeit des Sieges, nach N. T. Sprachgebrauch, auf die Zeit der Erhöhung und des Sitzens zur Rechten Gottes. Gewöhnlich wäre allerdings wie Hebr. I, 6. ὅταν mit Aor. Conj. für das lat. Fut. exact. Winer § 42. 5. Allein wenn ὅτε mit Fut. Ind. steht, Winer § 41, 3, so ist kein Grund, warum diess nicht ebenfalls beim Aor. der Zukunft der Fall sein sollte. Unser Verfasser gebraucht ohnedem ὅταν nicht.

τίς ὁ κρινόμενός μοι. Lat.: *quis est qui contradicit.* Herausfordernd im Gefühl der höhern Kraft. Wer ists, der mit mir rechtet? μοι haben ℵ und Ed. gr. 70.

ἀντιστήτω μοι. So ℵ Ed. gr. 70. Lat.: *resistat mihi.* om. BC. Men. Die 70 setzen aber noch ἅμα bei für das hebr. יַחַד, das im Hebr. wohl passt (lasst uns zusammen auftreten!) aber nicht zu ἀντιστήτω.

ἢ τίς ὁ δικαζόμενός μοι; So BCOV. Hilg. ἢ τίς ὁ δικαιούμενός μοι. ℵ. Lat.: *quis aequalis futurus est mihi.* Nach Dr. u. Hilg. las letzter εἰκαζόμενός μοι, wer kann sich mir gleichstellen? Das würde eher auf δικαζόμενος führen, dessen erster Buchstabe verblichen sein konnte. Sonst gebrauchen die Hellenisten (70) εἰκάζω im Sinne von: vergleichend zusammenstellen, *conjicere*, vermuthen. Bei unserm Verfasser findet es sich nicht. Δικαιόω aber passt schon desshalb nicht, weil es immer im guten Sinn gebraucht wird, vom Rechtmachen, rechtfertigen. So in demselben Vs. 8 bei Jesaj.: ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με: Nahe ist, der mir Recht schafft. Nach dem Hebräischen. Dagegen giebt δικαζόμενος einen ganz passenden Sinn: Wer will als Gegner mich vor Gericht fordern? Es ist parallel mit κρινόμενος, daher die 70 dieses Wort dafür setzen, wie denn überhaupt in den Handschriften der 70 beide Worte öfters mit einander wechseln.

Nach diesen Worten hat der Cod. B noch einmal ἀντιστήτω μοι, was aber aus dem Vorhergehenden geflossen ist.

ἐγγισάτω τῷ παιδὶ κυρίου. Das ist nun hier in demselben Sinne vom Gegner gesagt wie ἀντιστήτω μοι.

Ueber κύριος ohne Artikel cfr. II, 3.

Statt τῷ παιδὶ κυρίου (ℵ. Ed. gr. Lat. *puero Dei*) haben die 70 bloss μοι. Es ist aber bei Jesajas so gemeint, denn sogleich Vs. 10 nennt sich der Sprechende παῖς αὐτοῦ (κυρίου).

Bei παῖς κυρίου fragt es sich um Zweierlei, einmal, wer damit gemeint sei? und dann: was der Ausdruck heisse.

Wer ist darunter zu verstehen? Bekanntlich ist in den letzten

Kapiteln des Deuterojesajas vorzugsweise vom Knecht Gottes die Rede. Die historische Erklärung ist in der Deutung dieses Knechtes noch nicht einig. Je nachdem man von andern Stellen ausgeht, wird auch die Deutung eine andere, so dass man in diesem Knechte bald das Volk Israel im Exil sieht, bald den bessern, theokratischen Theil desselben, bald wieder den Prophetenstand, oder einen einzelnen Propheten der damaligen Zeit. Die altorthodoxe Ansicht sah in diesem Knechte, wenigstens von LII, 13 an, den Messias. Mir sehr einleuchtend hat Herr Professor Hermann Schulz („der Begriff des stellvertretenden Leidens in Rücksicht auf Jesaj. LII, 13 — LIII, 12. Basel. 1864") nachgewiesen, wie zuerst der Begriff des Knechtes Gottes ganz weit sei, und sich dann allmählig verengere; zuerst sei das Volk Israel damit gemeint, dann dessen besserer Theil, hierauf der Prophetenstand, weiter ein Prophet der Gegenwart, der in der ersten Person redet, endlich idealisire sich der Begriff, und es werde an einen Propheten der Zukunft gedacht.

Die *vorchristlichen Juden* verstanden unter dem Knechte Gottes grösstentheils das Volk. So die 70 bei Jesaj. XLII, 1, wo sie zu *παῖς μου* von sich aus hinzusetzten Ἰσραήλ. Die nachchristlichen waren getheilter Ansicht. Kimchi, Jarchi, Aben Esra, Abarbanel bezogen Jesaj. LIII auf das Volk, dagegen die 3 erstern XLIX auf Propheten. Es finden sich aber auch bei den vorchristlichen Juden Spuren, dass sie einzelne Stellen auf den Messias deuteten. So der Chaldäer zu XLII, 1. LII, 13. Und wenn Kimchi und Abarbanel XLII, 1 auf den Messias bezogen, so werden sie sicher diess nicht ohne frühere Vorgänger gethan haben.

Im *N. T.* werden viele Stellen aus diesen Schlusskapiteln des Propheten auf Christus bezogen: Matth. VIII, 17. XII, 18. Luk. IV, 18. XXII, 37. Joh. XII, 38. AG. VIII, 32. XIII, 47. Röm. X, 16. XV, 21. 2 Cor. VI, 2. 1 Petr. II, 22. 24.

Schon nach diesen Vorgängen ist es natürlich, dass der *Verfasser* unseres Briefs sich unter dem *παῖς θεοῦ* Christus dachte. Darauf weist auf das unwidersprechlichste der Zusammenhang unserer Stelle, in der ja von Niemand Andern als von Christus die Rede ist. Ebenso denkt sich unser Verfasser IX, 2 unter dem *παῖς μου* Christus, und XIV, 7. 8 werden Stellen vom *παῖς θεοῦ* auf Christus bezogen.

Die andere Frage lautet, was *παῖς* in diesem Zusammenhang heisse? *Knecht oder Sohn?* Im Allgemeinen kann nämlich sowohl nach dem profanen griechischen Sprachgebrauch als dem hellenistischen (70. Joseph, z. B. Antiq. XX, 9. 1. Sohn) beides der Fall sein.

Für das *hebräische* עֶבֶד kann kein Zweifel obwalten, da es das gewöhnliche Wort für Knecht ist. Eben so wenig für die 70 bei diesen Schlusscapiteln des Jesajas.

Dagegen war beim *N. T.* lange Zeit die herkömmliche Ansicht, dass *παῖς κυρίου* den Sohn Gottes bezeichne. Vgl. Matth. XII, 18. AG. III, 13. 26. IV, 27. 30. Piscator, der *παῖς* für Knecht nahm, stand lange allein. Künöl erklärte Matth. XII, 18 so. Erst seitdem Nitsch (Theol. Studien I, 2. 331) zu zeigen gesucht hat, dass wie bei

den 70 so durchgängig auch im N. T. *παῖς* der Knecht sei, sind ihm die bedeutendsten Exegeten gefolgt, De Wette, Olshausen, Meyer, Lechler, Mesmer, Baumgarten, u. a. m. Wenn Luk. I, 69. AG. IV, 25 David *παῖς θεοῦ* genannt wird, so heisst diess auch nichts anders als Knecht. Vgl. 4 Esra, vis. I, c. III, 23. *Tibi servum nomine David.* Auch Clem. Rom. I, 39 sind noch die *παῖδες θεοῦ* die Knechte Gottes.

Aber in *unserm Briefe* heisst *παῖς θεοῦ* Sohn Gottes. Denn in unsrer Stelle erscheint er nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen als der Mitschöpfer der Welt, als *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, V, 1. 5. 6. 9. 10. 11. Vgl. VI, 3. Ueberhaupt ist letzteres ein gewöhnlicher Ausdruck in unserm Briefe für Christus. — Dazu kommt, dass in dem mit unserm Briefe so viele Verwandtschaft zeigenden Brief an den Diognet. c. 8 *παῖς* vom Sohne Gottes (dem Logos) gebraucht ist. Martyrium Polycarpi 14. *ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατὴρ*. Auch in den ebenfalls ins zweite Jahrhundert gehörenden Stücken der Sibyllinen I. 331. vgl. 364. VI, 20 u. VIII, 440 steht *παῖς θεοῦ*, oder *ὑψίστου*, vom Sohne Gottes. Hippolytus X, 33. 75. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς*. Das sind die Anfänge zu den Entscheidungen der Kirchenversammlungen in der Trinitatisfrage, denen der Ausdruck Knecht für die zweite Person der Gottheit nicht mehr passend schien.

§. 2.

Fernere Beweise aus Jesaj. (L, 9. VIII, 14. 15. XXVIII, 16), dass der Messias der Sieger sei.

Die erste Stelle (L, 9) ist eine unmittelbare Fortsetzung der im vorigen § angeführten Worte. Die Worte hier bilden die zweite Hälfte von Vs. 9, und sind hier fast wörtlich angeführt.

οὐαὶ ὑμῖν ὅτι, ℵ. Hilg. Die 70 haben dafür *ἰδοὺ* ohne *ὅτι-οὐαί*, Vs. 7.

πάντες ὑμεῖς παλαιωθήσεσθε ὡς ἱμάτιον. So Ed. gr. Lat. *ὅτι πάντες ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε* (*παλαιωθησθαι*, Itazismus) ℵ nach den 70.

Dasselbe Bild findet sich wieder Jesaj. LI, 6. Hebr. I, 11. Luk. XII, 33.

πάντες ohne Subst. hat in unserm Briefe im Plur. gewöhnlich den Artikel nicht. So bisweilen bei Paulus. Gersdorf Beiträge. 386. Winer §. 18. 4. Nur wenn das Universum als ein zusammengehöriges Ganzes soll bezeichnet werden, sagt unser Verfasser *τὰ πάντα*. XV, 4. 8. Hingegen im N. T. steht gewöhnlich der Artikel bei *πάντες*. Doch Hebr. I, 2. 14.

καὶ σὴς καταφάγεται ὑμᾶς. Andere accentuiren *σῆς*, Buttmann Gramm. I, §. 58. *σής*.

καὶ πάλιν λέγει ὁ προφήτης. Diese Worte sind zunächst genommen aus Jesaj. VIII, 14, aber sehr frei citirt. Bei den 70

heissen sie: *καὶ οὐχ ὡς λίθον προσκόμματι συναντήσεσθε, οὐδὲ ὡς πέτρας πτόματι.* Die Citation unsers Verfassers hat mehr Gemeinschaft mit dem Hebräischen, in welchem die Negation fehlt. Ueber solche Uebereinstimmung mit dem Hebr. vgl. zu II, 5. Nach dem Hebr. wird Gott ein Stein des Anstosses sein und ein Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israel. Nach unserm Verfasser: für die Ungläubigen. Als ein Stein des Anstosses, wenn auch auf eine andere Weise, wird *Christus* auch bezeichnet Röm. IX, 32. 33. 1 Petr. II, 7. Auf Christus wurde aber das Kapitel des Jesaj. bezogen wegen Immanuel, und weil es am Schlusse bestimmte messianische Momente enthält.

[ἐπεὶ] ὡς λίθος [ἰσχυρὸς] ἐτέθη εἰς συντριβήν. ℵ liess ἰσχυρὸς ἐτέθη weg, der Lat. bloss ἰσχυρὸς. Beides hat vulg. So Hilg. ℵ und Ed. gr. setzen vor ὡς noch ἐπεὶ (ℵ επι, Itazismus), das fehlt aber im Lat. und den 70, und hier scheint es die innern Gründe gegen sich zu haben. Doch könnte ἰδοὺ den Nachsatz einführen.

εἰς συντριβὴν ist genommen aus Jesaj. VIII, 15. *πολλοὶ πεσοῦνται καὶ συντριβήσονται.* Es ist als *λίθος εἰς συντριβὴν* der Stein, an dem die Gegner zerrieben werden.

ἰδοὺ etc. Die folgenden Worte sind wörtlich genommen aus *Jesaj.* XXVIII, 16, aus der Mitte des Verses. Vgl. Röm. IX, 33. 1 Petr. II, 6.

ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών. So ℵ BCFOV, Lat.: *mittam.* Damit fällt die Lesart ἐμβάλλω bei Men. und Hef. weg, sie ist nachcorrigirt aus den 70.

λίθον πολυτελῆν. So ℵ. πολυτελῆ. Ed. gr. Corr. ℵ, Hilg. Aber die erstere Form ist vorzuziehen, denn sie ist zur Zeit der Abfassung dieses Briefes die herkömmliche bei Schriftstellern, die in der Volkssprache schrieben. Dieses *ν* an die Accusativendung *η* oder *α* der dritten Decl. angehängt findet sich sehr häufig in den ältern Handschriften der 70 und des N. T., in den sogenannten alexandrinischen, besonders im ℵ. Es ist diese Sprachcorruption nicht den Abschreibern der Alexandriner zuzuschreiben, sie findet sich auch bei ältern Byzantinern. Sie gehört vielmehr der spätern Volkssprache, die in den ältern codd. noch getreu gegeben ist, von den spätern Byzantinern aber nach der herkömmlichen Grammatik corrigirt wurde. Mit Recht haben dieses *ν* Lachmann und Tischendorf sowohl sonstwo in den N. T. Text aufgenommen, besonders aber in der Apoc. Joh., welche, da sie in den Gemeinden nicht vorgelesen wurde, die ältern Formen uncorrigirt länger erhielt. Vgl. Sturz dialect. alexandr. 127. Lobeck Paralip. 142. Winer Gramm. §. 9. N. 3. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft. S. 415, vgl. 406. 413. 424. So hat ℵ gleich unten §. 3 und VII, 5 *σάρκαν*, X, 1 *κόρακαν*, VII, 6 *ἕναν*. Aus dem N. T. sind zu merken *ἀστέραν*, *χεῖραν*, *συγγενῆν*, *ἀσφελῆν*, aus Inschriften *γυναῖκαν*, *μητέραν*. Bei den Neugriechen ist diese Form noch mehr aufgekommen. Die spätere Sprache hat in dieser, wie in mancher andern Beziehung, sich an alte Formen angeschlossen, die sich in der Volkssprache erhielten. Vgl. *πόδαν*, *pedem.* So erklären

die Sache Ross und Steinthal. Von der Endung ῆν wird geradezu überliefert, dass sie äolisch sei, d. h. alt. Vgl. Winer §. 11. 1.

ἐκλεκτόν. 1 Petr. II, 6.

ἀκρογωναῖον. 1 Petr. II, 6. Nicht rechtwinklig, wie Hef. will, sondern Schlussstein, Eckstein, hellenistisch für λίθος ὁ γωνιαῖος (γωνία, γῶνος), ὁ κεφαλίτης. Eph. II, 20. Es steht für פִּנָּה Ecke, mit ראשׁ oder אֶבֶן.

ἔντιμον, geschätzt, kostbar. Vgl. die Parallelstellen vom Stein, und Luk. VII, 2. Phil. II, 29.

§ 3.

Fortsetzung der Beweisstellen aus dem A. T.

Zuerst wird die im vorigen §. angeführte Stelle Jesaj. XXVIII, 16 angeführt, dann wieder zurückgegriffen auf Jesaj. L, 7.

εἶτα τί λέγει. Jesaj. XXVIII, 16.

καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν. ℵ Lat.: *qui crediderit in illum*. 70. Hilg. καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν. Ed. gr. ἐν αὐτῷ, 70. cod. Alex. ἐπ' αὐτῷ. Ald. Compl.

Ueber das Verhältniss von ἐλπὶς und πίστις bei unserm Verfasser vgl. zu I, 6. Daher macht das folgende ἐλπὶς keine Schwierigkeit.

ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. So ℵ Ed. gr. dagegen 70. οὐ μὴ καταισχυνθῇ, und ihnen nach der Lat. *non confundetur*. Röm. IX, 33. οὐ καταισχυνθήσεται schliesst sich im Tempus an unsern Verfasser, im Wort an die 70; cfr. 1 Petr. II, 6. Im Hebr.: Wer Vertrauen hat, flieht nicht, הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ.

ἐπὶ λίθον οὖν ἡμῶν ἡ ἐλπίς; μὴ γένοιτο. So ℵ Ed. gr. ἐπὶ λίθου. Man kann beides sagen.

οὖν zieht einen Schluss im Sinne des Gegners, *at ergo*, Röm. III, 31. VI, 2. 15. XI, 1. Gal. III, 21. Schon bei Herodot. *Raphelius annot. ad N. T. ex Herod.* Sonst auch ἀλλὰ, μέν τοι.

μὴ γένοιτο weist den Schluss ab. Röm. III, 6. 31. VI, 2. 15. XI, 1. Gal. II, 17. III, 21. Mit folgendem ἀλλά, Röm. III, 31. Gal. III, 22. oder ἐπεὶ. Röm. III, 6.

ἀλλ' ἐπεὶ. So Ed. gr. Corr. ℵ. Lat.: *sed quia*. ἀλλ' εἶπεν, ℵ, Strudelfehler. Sondern er redet so weil.

ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκαν αὐτοῦ κύριος. So ℵ. Dafür hat Ed. gr. ἔθηκε und σάρκα. Ueber letztres vgl. §. 2 bei πολυτελῆν. ἔθηκε ist corrigirt nach V, 14. und sogleich hier unten.

κύριος steht in unserm Briefe gewöhnlich ohne Artikel. Es gehört zu denjenigen Appellativen, welche im Hellenistischen von Gott oder Christus gebraucht die Natur der *Nomina propria* angenommen haben, daher den Artikel haben, und auch nicht haben können. Winer §. 19. 1. S. 113.

ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκαν. Vorher c. V war von der Nothwendigkeit der Erniedrigung des Sohnes Gottes im Fleische

die Rede, jetzt c. VI. von dem Siege des Fleisches, das sich kräftig (ἐν ἰσχύι) und als ein starker Fels erwiesen hat (στερεὰ πέτρα).

Letztern Ausdruck greift unser Verfasser wieder auf aus der V, 14 schon angeführten Stelle Jesaj. L, 7. λέγει γάρ· καὶ ἔθηκέ με ὡς στερεὰν πέτραν.

ἔθηκέν με. ℵ. ἔθηκέ με. Ed. gr. ἔθηκα, Ed. Oxon. Hef. (Barn.) nach V, 14 und den 70. Das ist aber hier nachcorrigirt. Hier passt ἔθηκεν besser, indirect im Sinne unsers Verfassers. Dort ist die Rede direkt.

Uebrigens sind hier πέτρα und λίθος gleichbedeutend gebraucht wie bisweilen *saxum* und *rupes*.

§. 4.

Fortsetzung des Beweises aus Psalm CXVII (118), 22 und 24.

λέγει δὲ πάλιν ὁ προφήτης. Der Psalmist heisst Prophet §. 5. IX, 1. XI, 6. So im weitern Sinn Hebr. I, 1. Unten VI, 8. 13 heisst Moses Prophet, und oft bei Philo. Genes. XX, 7. Abraham.

λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας. So ℵ Ed. gr. Lat. 70, und Matth. XXI, 42. 1 Petr. II, 7.

λίθον, Acc. absol., wie V, 12. τὴν πληγὴν, der auch bei den Griechen auf diese Weise an den Anfang des Satzes gestellt wird, z. B. Aristoph. Wolken 1113.

τοὺς κριτὰς ἃ κερδανοῦσιν, ἤν τι τόνδε τὸν χόρον
Ὠφελῶσ᾽ ἐκ τῶν δικαίων, βουλόμεσθ᾽ ὑμῖν φράσαι.

wobei der Scholiast den homerischen Vers citirt:

Μητέρα δ᾽ εἴ τοι θυμός ἐποτρύνει γαμέεσθαι

mit der Bemerkung: ἀντὶ τοῦ· ἡ μήτηρ, wie bei der aristophanischen Stelle: ἀντὶ τοῦ· οἱ κριταί.

Andere Beispiele s. in Bernhardy's Syntax 119. 133.

Aus dem N. T. gehört namentlich hieher 1 Cor. X, 16. τὸ ποτήριον — τὸν ἄρτον. Winer §. 24, 2. 28, 3. freilich will keinen Acc. abs. gelten lassen, indem solche Acc. sich auf den Grundbegriff des Acc. zurückführen lassen. Es ist diess letztre allerdings richtig, spricht aber nicht gegen den Acc. abs. Es ist mit demselben die allgemeine Beziehung, die Richtung auf den Gegenstand oder Begriff ausgedrückt, wie beim Acc. des Schwures. Die Erklärung durch Attraktion ist viel härter, und schon deshalb nicht zulässlich, weil er auch in solchen Fällen vorkommt, wo kein Relativ im Acc. nachfolgt, wie gerade in der aristophanischen Stelle.

Eben so ist in Beziehung auf γίνεσθαι εἰς die Erklärung Winers §. 29. 3. NB. zu modificiren. Er will es nämlich nicht gelten lassen, dass εἴς τι mit εἶναι und γίνεσθαι das Prädicat umschreibe, sondern spreche die Veränderung oder Zweckdienlichkeit aus, und komme meist in A. T. Citaten vor. Allein beides zeigt nur den Ursprung der in der späteren griechischen Sprache, wie in allen

modernisirten Sprachepochen vorkommenden Umschreibungen des Prädicats mit Präpositionen. Die alten Sprachen zeigen dazu bereits Anfänge, selbst das Lateinische, wie Cic. Divin. II, 58: *Videri possunt permulta falsa pro veris.* Umgekehrt könnte in unsrer Stelle ohne Veränderung des Sinnes ganz gut stehen: οὗτος ἐγενήθη κεφαλὴ γωνίας.

ἐγενήθη wird bei den Schriftstellern der κοινή gebraucht wie ἐγένετο. Lobeck Phryn. 108. Buttmann II, 96. Winer §. 15. In unserm Briefe nur noch IX, 4, im N. T. nur einige wenige Male. Dahin gehört der Aor. 1. ἀπεκρίθην, der im N. T. gewöhnlich ist, ἀπεκρινάμην findet sich bloss Joh. V, 17. 19. AG. III, 12. ἐβουλήθη, im N. T., so wie ἐδυνήθην; ᾠήθην, letztres oft bei Philo. Buttmann §. 114. Vgl. schon bei den Alten ἐδέρχθην und ἐδράκην, ἐμέμφθην, ὠνόσθην.

καὶ πάλιν λέγει, nämlich Vs. 24 desselben Psalms. Die Worte schliessen sich fast unmittelbar an die vorigen vom Eckstein an, indem ein einziger Vers dazwischen ist. Der Sinn ist also: „das ist der Tag, den der Herr gemacht hat, an welchem der von den Bauleuten verworfene Stein zum Eckstein geworden ist."

αὕτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή, א Ed. gr. Dagegen der Lat. bloss *hic est dies*, nach den 70. Auch bei Vossius lässt eine Var. ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή weg, so wie sie auch Cyprian nicht hat. Vielleicht ist wenigstens θαυμαστή aus Vs. 23 hergekommen, wo es aber vom Eckstein gesagt ist.

ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος. So א, Ed. gr. Lat. *quem fecit Dominus*, 70. Mit Unrecht giebt Dr an, א habe bloss κύριος ohne Artikel, was allerdings bei unserm Verfasser das Gewöhnliche ist. Hier aber richtet er sich nach den 70.

§. 5.

Versicherung des Verfassers, einfache Wahrheit zu schreiben.

Im Vorbeigehen ist eine subjective Abschweifung eingeschoben, ein Blick des Verfassers auf sich selbst in seinem Verhältniss zu den Lesern, ganz ähnlich wie IV, 9, wo ebenfalls von der Liebe zu ihnen die Rede ist, und das Wort περίψημα gebraucht wird.

ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω. Diese Worte, so wie alle dieses §. lässt der Lat. weg, wahrscheinlich weil sie ihm wegen IV, 9 eine unnütze Wiederholung schienen. Dagegen haben sie א, Ed. gr. (BCOV), und Clemens Alex. Stromm. V, 10. p. 683. ed. Pott.

Mit ἁπλούστερον vgl. XVII, 1. ἐν ἁπλότητι. Auch seine allegorischen Erklärungen kommen unserm Verfasser einfach vor VIII, 2. vgl. III, 6.

ἵνα συνίητε. So BC Clem. Al., wofür auch συνιεῖτε VO spricht, das bloss Itazismus ist. Gegen diesen Doppelzeugen und den

durchgängigen Sprachgebrauch unsers Briefes (nur als Var. kommt ἵνα VI, 18. VII, 11 vor), muss die Lesart des ℵ συνιετε zurücktreten.

Die Berufung auf die höhere Einsicht, *συνίεναι*, *σύνεσις*, *γνῶσις*, die für die Leser des Briefs bezweckt, und auch vorausgesetzt wird, gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten unsers Briefs, I, 2. 5. 7. II, 3. IV, 6. 8. V, 4. VI, 9. 10.

ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. Vgl. IV, 9. *περίψημα ὑμῶν.* Aber was soll das heissen: Ein Auskehricht Eurer Liebe? Hefele erklärt: der ich bereit bin euretwillen alles zu dulden. Wie kann diess das heissen? *τῆς ἀγάπης ὑμῶν* kann wesentlich nichts andres bedeuten als IV, 9 und Ignat. Eph. 8. *ὑμῶν*, nur dass die Leser als die Geliebten bezeichnet werden. *τέκνα ἀγάπης*, IX, 7. XXI, 9 sind geliebte Kinder. Meine Liebe statt meine Geliebte, *ἀγάπη* statt *ἠγαπημένη* ist schon an sich ein natürlicher Ausdruck, Hoheslied II, 7. III, 5. VII, 6 (7). VIII, 4. Dass derselbe sehr bald in den christlichen Sprachgebrauch überging, sieht man aus Ignat. Philad. XI. ad Trallianos 13. *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων.* Smyrn. 12. cfr. Markgr. Ignat. 5. Philad. IV, *ed.* major. *γράφω τῇ ἀξιοθέῳ ἀγάπῃ ὑμῶν.* Dieser Sprachgebrauch hat sich dann weiter fortgepflanzt durch Chrysostomus, bei den Lateinern wird *caritas vestra* so gebraucht, und bis auf den heutigen Tag bei uns: Euer Lieb, Eure christliche Liebe, — in der Kirchensprache. Vgl. Suiceri Thes. eccl. I, 23. Vgl. Marc. IX, 24. *βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ* i. q. *μοι ἀπίστῳ.* Luc. I, 48. *ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.* Winer Gramm. §. 34. 3.

Dagegen erklärt Bretschneider in seinem Lexic. in N. T. unsre Stelle *de eo, qui mortem subit, ut alios expiet.* Und so fasst er die Stelle bei Ignatius über *περίψημα.* Allerdings findet sich dieser Sprachgebrauch bei den Alten, wie aus Hesych, Suidas, Lex. Cyrilli bei Schleusner Lex. in 70 hervorgeht, besonders aber vgl. Heinichen zu Euseb. H. E. Tom. III, 416 f. Aber diese Fassung passt durchaus nicht hierher. Es kann unserm Verfasser gar nicht von ferne einfallen, sich selbst als Sühnopfer zu bezeichnen, und gar noch aus Bescheidenheit. Vgl. dagegen zu IV, 19.

§. 6.

Rückblick auf die Feinde Christi.

Derselbe geschieht durch Anführung drei A. T.-Stellen, Psalm XXI, 17. (XXII, 16), CXVII, 12 (XVIII, 12), und XXI, 18.

Dieser Rückblick schliesst sich insofern an das Vorhergehende und den Grundgedanken des Kapitels an, als diese Feinde eben den Sieg streitig machen wollten.

τί οὖν λέγει πάλιν ὁ προφήτης; So ℵ Ed. gr. Der Lat. hat bloss: *quid ergo dicit?* §. 4 hatte er *propheta*, ebenso IX, 1. Hingegen XI, 6 setzt er für *προφήτης* David.

Die zunächst folgenden Worte aus Psalm XXI, 17 sind z. Th. schon angeführt worden V, 13.

περιέσχε με συναγωγὴ πονηρευομένων. Mehr nach den 70: *συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με.*

περιέχω, umschliessen. Lat.: *circumvenerunt me conventus nequissimorum.* Also wie die 70.

Oben V, 13 hiess es *ἐπανέστησάν μοι.*

ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον. *κηρίον* fehlt beim Lat. C liest *κύριον*, wahrscheinlich Itazismus.

Diese Worte sind ganz wörtlich nach den 70 citirt aus Psalm CXVII, 12.

καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον, 70, wieder aus Psalm XXI, 18. Lat.: *et iterum dicit.*

Diese Worte sind ebenfalls citirt Joh. XIX, 24. Justinus Mart. Apol. I, 38.

§. 7.

Diese Feinde hatten Christo nach der Weissagung sein Leiden bereitet. Jesaj. III, 9. 10. vgl. Weisheit II, 2. Justin. M. Dial. 17.

ἐν σαρκὶ οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν. Die Sache selbst wurde c. V ausgeführt. Hier kommt unser Verfasser wieder darauf zu reden durch den Rückblick auf die Feinde, die das Leiden bereitet haben.

προεφανερώθη τὸ πάθος. So ℵ, vgl. 1 Tim. III, 16. *προεφανεροῦτο τὸ πάθος.* Ed. gr. *προσεφανεροῦτο.* C. Allein auch Lat. hat *ante ostensa sunt, quae passurus erat.* Es liegt in dem *προ* eine sehr deutliche Beziehung auf das blosse *φανεροῦσθαι.*

λέγει γὰρ ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ. *ἐπὶ* nicht gegen (Hef.), so dass die Rede an sie gerichtet sei, — sondern auf, die Worte beziehen sich auf Israel, und zwar auf das Israel, das dem Herrn sein Leiden bereitete. Davon ist hier die Rede. Ueber *ἐπὶ* in diesem Sinne vgl. XI, 1.

οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν. So 70 am Schlusse von Vs. 9. Auch Justin beginnt das Citat mit diesen Worten, und führt es so weit als unser Verfasser.

ψυχή. Sing. von vielen. S. IV, 8. Und namentlich *ψυχή.* V, 5.

ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν. Statt *ὅτι* haben die 70 (vat.) *διότι*, alex. *ὅτι.* Diese Worte lässt der Lateiner weg.

βεβούλευνται. ℵ BO 70. *βεβούλευται* CVO Men. auf *ψυχῇ* bezogen.

καθ' ἑαυτῶν bezieht Lambertus Bos bei den 70 zum folgenden Vers, ebenso hier der Lateiner *qui dicunt inter se.* Allein *κατὰ* mit Gen. bezeichnet die feindliche Richtung. Und auch nach dem Hebr. gehören diese Worte zum Vorigen: Sie bereiten sich selbst Verderben durch ihren bösen Rath. So der neuere Lateiner und Hefele.

εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δικαίον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστίν. So ℵ. Ed. gr. Hingegen Lat. *circumveniamus justum,* mehr nach Weish. II, 12. *ἐνεδρεύωμεν δὲ τὸν δικαίον.*

Statt *δύσχρηστος* (ℵ Ed. gr. Lat. *insuavis,* 70. Weisheit) hat C *δύσχριστος*, Itazismus, denn letztres ist kein Wort. *Δύσχρηστος*, unbequem, hinderlich, unbrauchbar. Hesych: *δύσχρηστος· κακὸς, εἰς οὐδὲν χρήσιμος.* Lex. Cyr. *δύσχρηστος· κάκιστος.* Unser Verfasser hält sich auch hier an die 70. Nach dem Hebr. heisst es aber ganz anders: Preiset den Gerechten, denn es geht ihm wohl. Hingegen finden sich die Worte der 70 auch Weisheit II, 2. Eine andere Anwendung der Stelle des Jesaj. nach den 70 machte Hegesipp bei Euseb. Hist. E. II, 23. 7., nach welchem die Juden jene Worte erfüllten durch den Tod des Jacobus, des Gerechten. *Le Moyne Varia Sacra* T. I. 84. II, 595 f. Unserm Verfasser folgen Procopius und Ambrosius. Le Moyne II, 596.

§ 8.

Weissagung von dem Lande, das mit Milch und Honig fliesst. *Exod.* XXXIII, 1. 3. An sich Bezeichnung des Landes als eines fruchtbaren.

Die allegorische Erklärung folgt in den folgenden Paragraphen, und bezieht die Stelle auf die Wiedergeburt der Christen. Hier ist das Land die menschliche Natur Christi.

τί λέγει ὁ ἄλλος προφήτης Μωϋσῆς αὐτοῖς. So ℵ, nur dass er den Schreibfehler *αὐτος* hat, und Clem. Al. Stromm. V, 10. p. 683. VI, 8, 65. p. 777. *λέγει δὲ καὶ Μωσῆς αὐτοῖς.* Ed. gr. *καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωσῆν.* 70. *Et Moysos autem dicit ad illos.* Lat. *Moses* Prophet §. 13. Deutr. XXXIV, 10. *καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωϋσῆς.* Sehr oft bei Philo, *de vita contempl.* §. 11. P. 902 F. *de praemiis* §. 9. P. 918. (Prophet, König, Gesetzgeber, Hoherpriester), *de caritate.* §. 15. P. 707. Sogar *ἀρχιπροφήτης.* *De nominum mutatione.* §. 22. P. 1064.

ἰδοὺ, τάδε λέγει κύριος ὁ θεός. So ℵ Ed. gr. Ohne *ἰδοὺ* Lat.: *Haec dicit dominus Deus.*

εἰσέλθατε. ℵ BOV. So unten §. 13. *εἰσέλθετε.* Ed. gr. Clem. Al. Das *α* bei den Formen des Aor. 2 findet sich gar oft in den ältesten codd. des N. T., und ist als hellenistisch von Lachm. und Tischendorf in den Text aufgenommen worden. So Polycarp ad Phil. 9. *ἴδατε.* Die 70 haben die Worte anders: *προπορεύου, ἀνάβηθι ἐντεῦθεν, σὺ καὶ ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσα τῷ Ἀβραὰμ κ' τ' λ' λέγων· τῷ σπέρματι υμῶν δώσω αὐτήν.* Und dann folgen erst Vs. 3 die Worte: *καὶ εἰσάξω σε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι.*

εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν. So ℵ Ed. gr. Lat. *τὴν ἀγαθὴν* fehlt in den 70.

ἣν ὤμοσεν. 70. ἣν ὤμοσα.

κύριος τῷ Ἀβραὰμ etc. ℵ Ed. gr. *κύριος ὁ θεὸς Ἀβραὰμ κ. τ. λ.* Corr. ℵ fügt noch bei *τοῖς πατράσιν ὑμῶν.* Der Lat. nicht, auch nicht 70.

Sache: Genes. XII, 4.

καὶ κατακληρονομήσατε αὐτήν. So Corr. ℵ. Ed. gr. *κατακληρονομησάτω την.* ℵ. Hilg. meint: *dictando male auditum.* Allein der Lateiner bietet dieselbe Verbindung: *et domini estote illius terrae, quae.* Das würde auf *κληρονομησάτωσαν* führen, σ wäre verblichen gewesen, aus *αν* wäre *αυ* entstanden (AN cfr. AV).

γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι. So vulg. Corr. ℵ, Lat. *γη*, ℵ. Erklärt werden diese Worte §. 10 f.

§. 9.

Der Mensch im Fleisch ist vorgebildet durch die leidende Erde.

Es wird eine allegorische Erklärung von Exod. XXXIII, 3 eingeführt, die im folgenden Paragraph weiter geführt, hier aber in Verbindung mit einer andern Allegorie von Genes. II, 7 jene vorbereitet.

τί λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε. So Ed. gr. Lat. Hilg. Nach *τί* hat ℵ noch *δέ*.

λέγειν in der Bedeutung meinen, sagen wollen, wie *dicere* — §. 10. V, 4.

ἡ γνῶσις. cfr. I, 5. An unsrer Stelle ist ganz klar, dass der Verfasser an die allegorische Erklärung denkt. Hefele Barn. S. 62 denkt dagegen an ein Buch mit dem Titel *γνῶσις*, was aber schon dem deutlichen Gebrauch des Wortes *γνῶσις* in unserm Briefe widerstreitet.

ἐλπίσατε. So ℵ Ed. gr. Beigefügt ist *φησὶν* in Corr. ℵ, Lat. Clem. Al. Stromm. 683. Entweder würde das eine Citation einführen, z. B. 1 Tim. III, 16, was aber darum nicht geht, weil hier der Nachdruck auf *ἐλπίσατε* ruht, und vom Erscheinen im Fleisch schon oft C. V die Rede war, — oder *φησὶν* ist im Sinn von *λέγειν* zu nehmen, und bezieht sich auf die allegorische Erklärung. In diesem Falle ist es Glossem, und als solches in den Text gekommen.

ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν. Von welcher Erscheinung Christi ist die Rede? Von der zweiten, zukünftigen? Denn *ἐλπίσατε* und *μέλλοντα* müssen sich ja auf die Zukunft beziehen. Letztres allerdings. Allein *ἐλπίσατε* steht parallel und erklärend zu den vorigen Aor. Imperativi: *εἰσέλθατε, κληρονομήσατε*, §. 8. Jene Verheissung bezieht sich für die Juden auf den im Fleisch künftig erscheinenden Jesus, auf den sie ihre Hoffnung zu setzen haben. Darum heisst es *ὑμῖν*, nicht *ἡμῖν*, weil mit der Verheissung jenes Landes zunächst den Juden die Hoffnung

auf Christus geboten wurde. Die Erscheinung Christi im Fleisch ist wie im N. T. Joh. I, 14. 1 Joh. IV, 2. 1 Tim. III, 15. 16. Hebr. V, 7 immer von der ersten Parusie zu verstehen in unserm Briefe. V, 1. 6. 10. 11. 12. 13. VI, 3. 7. VII, 5. XI, 10. Das Fleischwerden und das Leiden hängen ja bei Chr. nothwendig miteinander zusammen. Unten § 14 ist von einer andern Erscheinung Christi im Fleisch die Rede. Hingegen hat er allerdings VII, 9 bei der zweiten Parusie einen rothen Mantel *περὶ τὴν σάρκα*. Das macht aber schon der Mantel nothwendig. In der Regel bezeichnet bei Christus die *σάρξ* den Stand der Erniedrigung.

ὑμῖν. א Ed. gr. om. Lat. Clemens Alex. hat *ἡμῖν*, weil er die Stelle nicht recht bezog.

ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶ πάσχουσα.

γάρ. א. Lat. Clem. Al. om. Ed. gr. Aber Davisius schon hatte es in den Text aufgenommen.

πάσχουσα. So א, Ed. gr. Clem. Al. om. Lat. Es liegt für die Allegorie ein Nachdruck darauf, da auf das Leiden Christi im Fleisch soll hingewiesen werden.

Zunächst ist die Erde mit dem M e n s c h e n verglichen und zusammengestellt wegen der Verwandtschaft von אָדָם und אֲדָמָה. Und wenn auch unser Verfasser selbst kein Hebräisch verstand, so rührt ja auch diese Zusammenstellung nicht erst von ihm her, sondern er hat sie vorgefunden. Schon Genes. III, 19 konnte er lesen, wie Gott zum Adam sagt: *γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ*. So sagt Philo legg. alleg. I, § 29. P. 57: *καλεῖ δὲ, φησὶν, αὐτὸν (Ἀδὰμ) γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἑρμηνεύεται· Ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε.* 1 Cor. XV, 47. Euseb. Praepar. evang. XI, 6. 6. *παρ' Ἑβραίους Ἀδὰμ ἡ γῆ καλεῖται.* cfr. VII, 8. 7.

Aber warum *πάσχουσα*, mit dem der Lat. nichts zu schaffen haben wollte? Mazochius bei Galland. Biblioth. I, XXXVI, und Hefele und Hilg. (Apost. Väter 18, 14) stimmen ihm bei, sagt: *Apparet hic Barnabam, aut quisquis est autor, philosophis aures admovisse. Nam illud πάσχουσα, patiens, ad philosophorum τεχνικὴν γλῶτταν est referendum, qua materiam pati dicebant. Homo, inquit, est ex terra, non quidem agente, sed patiente.* Das ist nicht richtig. Die Philosophen, namentlich die Stoiker, und so Philo (vgl. meinen Commentar zu seiner Weltschöpfung S. 128) nannten wohl die *ὕλη*, die prima materia das leidende Prinzip, *τὸ παθητὸν αἴτιον*, im Gegensatz zu Gott, dem thätigen Princip, *δραστήριον αἴτιον*. Die *ὕλη* ist aber nicht mit der Erde zu verwechseln.

Hingegen wird die Erde als *πάσχουσα* bezeichnet, weil sie nach einer bei fast allen alten Völkern vorkommenden Anschauung M u t t e r ist, Demeter. Philo de mundi opif. § 11. P. 8. J. § 45. P. 30. und meinen Commentar dazu. S. 198. 355. Dem füge noch bei, dass nach Pausanias X, 12. 5 in uralten Zeiten die Priesterinnen in Dodona sangen: *Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα γαίαν.* Vgl. Cic. de legg. II, 22. Livius I, 56. F. Tertull. apol. c. X. F. *Philo quod mundus sit incorr.* § 7. P. 944. *Euseb. de laudibus Constant.* c. VI.

ταύτην (*γῆν*) *δ' ἑστίαν καὶ τιθηνὸν καὶ μητέρα ζώων πάντων τῶν ἐν αὐτῇ καταδείξας*.

Als empfangendes oder leidendes Prinzip (*παθητή*, *πάσχουσα*) kann nun die Erde, weil Mutter, ganz leicht bezeichnet werden, da sie die Samen empfängt, als Früchte ihre Kinder gebiert, die sie säugt. Dass dieses Epitheton in Alexandrien wirklich der Mutter beigelegt wurde, sieht man aus Philo legg. allegor. II, § 11. P. 1094: *ὥςπερ γὰρ ὁ μὲν ἀνὴρ ἐν τῷ δρᾶσαι θεωρεῖται, ἐν δὲ τῷ πάσχειν ἡ γυνή, οὕτως ἐν μὲν τῷ δρᾶν ὁ νοῦς, ἐν δὲ τῷ πάσχειν γυναικὸς τρόπον ἡ αἴσθησις ἐξετάζεται*.

Nach einer ganz andern Anschauung wird *Adam* mit der *jungfräulichen Erde* zusammengestellt. Joseph. Ant. I, 1. 2. *Ὁ ἄνθρωπος οὗτος Ἄδαμος ἐκλήθη. Σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ γλῶτταν τὴν Ἑβραίων πυῤῥόν, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυῤῥᾶς γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει· τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή*. Daher sagt Hesych: *Ἀδάμα· παρθενικὴ γῆ*. Fabric. cod. apoc. N. T. I, 677. 985. Havercamp führt noch aus Tertullian p. 372, ed. Rigalt. an *virgo terra*. In diesem Sinne heisst Adam *filius virginis*. Apostol. hist. VIII, 5 bei Fabricius 677.

Diese Vorstellung hat nun den Sinn, dass Gott, als er den Adam aus Erde schuf, des damals gleich nach der Ausscheidung des Meerwassers noch reinen und unvermischten Erdstoffes sich bediente, und von diesem erst noch der reinsten Theile. Philo de mundi opif. § 47. P. 31. Diese reine Erde heisst Jungfrau, wie Philo von *πάρθενοι χεῖρες* spricht, von reinen Händen, *de caritate* § 2. P. 698. *de exsecrat.* § 7. P. 935., die Lateiner von *charta virgo*, *uvae virgines*, und wir von jungfräulichem Schnee, und die Jungfrau der Alpen diesen Namen erhielt, als sie noch nicht erstiegen worden war. So sagen die Franzosen *de l'huile vierge, or, Mercure, épée v., neige v.*

ἀπὸ προσώπου γὰρ τῆς γῆς ἡ πλᾶσις τοῦ Ἀδὰμ ἐγένετο. *τῆς* fehlt bei Clem. Al. *πρόσωπον τῆς γῆς*. Hebraismus. Ueber dgl. cfr. zu XII, 2.

Unser Verfasser giebt nun an, warum die Erde mit dem Menschen verglichen und allegorisch identificirt werden könne. Seine Worte sind zusammengesetzt aus Genes. II, 6. 7. *καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*. 7. *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Damit vgl. die oben angeführte Stelle Genes. III, 19.

πλάσις bezeichnet zunächst den Akt der Bildung, dann aber auch wie § 13 das durch den Akt Hervorgebrachte, also wie § 12 *πλάσμα*. So ists mit *γένεσις*, *κτίσις*, u. dgl. Vgl. *ἔπλασεν* von Gott. II, 10. nach Genes. II, 7. Diese Ausdrücke sind schon bei den 70 sehr im Gebrauch, dann im N. T. Die Subst. *plasma* und *plasmatio* sind sogar ins Kirchenlatein übergegangen. 4 Esra vis. III, c. VII, 46 (53), c. VIII, 8 (12), VIII, 38 (43). So öfters *plasmare*, auch in der lateinischen Uebersetzung des Irenaeus. Hesych: *πλάσμα· κτίσμα*.

Schon Aristophanes nannte übrigens in den Vögeln 687 die Menschen πλάσματα πηλοῦ.

Was nun die christliche Beziehung der Allegorie betrifft, die Anwendung des ἐλπίσατε εἰς τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι Ἰησοῦν, so ist dieselbe dadurch vermittelt, dass unser Verfasser ἐν σαρκὶ und ἄνθρωπος identisch nimmt, und auf Jesus bezieht. Wie der aus der Erde gebildete Mensch die leidende Erde an sich trägt, so Christus, da er im Fleisch als Mensch erschien.

Diese Allegorie wird im Folgenden in Verbindung mit der Hauptstelle § 8. 9 weiter geführt. Gen. II, 6. 7 ist nur angedeutet um die Allegorie von Exod. XXXIII möglich zu machen. Beide hängen genau zusammen. Denn wenn auch, wie Hefele und Dressel richtig angeben, im Vorhergehenden das Land die menschliche Natur (σάρξ, ἄνθρωπος) Christi bezeichnet, — im Folgenden aber die wiedergeborenen Christen als Kinder Gottes, so gehört beides zusammen, das Letztre ist nur eine Folge des Erstern, Christus lebt in den Wiedergeborenen.

§ 10.

Dank gegen Gott, der uns diese tiefere Einsicht in diese Dinge gegeben hat.

Der Verfasser äussert grosse Freude über die Erkenntniss, die in der allegorischen Erklärung gegeben ist, ähnlich wie I, 2. V, 3. IX, 8. 9. In dieser Ueberhebung der allegorischen γνῶσις erblickt man mit Recht eine unapostolische Art. Der Apostel Paulus hat allerdings auch nach dem Geschmacke seiner Zeit von Allegorie Gebrauch gemacht. Aber so sehr erheben die Apostel denn doch nicht diese durchgängige Allegorie, und Paulus hätte sicherlich eine so sich brüstende γνῶσις als ein Aufblähen der Erkenntniss bezeichnet. 1 Cor. VIII, 1. Bei dem gelehrten und geistreichen Philo schmerzt einen oft die Willkürlichkeit der Allegorie, wenn sie auch nicht mit dieser Aufblähung auftritt. Es hat eben jede Zeit ihre wissenschaftlichen barocken Formen.

τί οὖν λέγει· εἰς τὴν γῆν τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι; Was meint nun die Schrift, oder die γνῶσις, mit den § 8 angeführten Worten? Exod. XXXIII, 1.

Die Erklärung selbst kommt § 11.

λέγειν wie § 9.

εἰς. ℵ Clem. Al. Lat. om. Ed. gr.

Statt τὴν nach ἀγαθὴν hat ℵ γῇ, Corr. γῆν. Allein es sollen ja hier bloss die früher citirten Worte wiederholt werden. τὴν lesen Ed. gr. Lat. Clem. Al.

εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἀδελφοί. ἡμῶν fehlt im Lat.

ἀδελφοί. ℵ Clem. Al. om. Ed. gr. Lat. Vgl. I, 4.

ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ὑμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ.

τίθημι τι ἐν τινι, einem zutheilen, anweisen, VI, 3. IX, 9. 1 Cor. XII, 18.

κρύφια, Geheimnisse, subst. Psalm XLV, 1. ὑπὲρ τῶν κρυφίων. Adj. Weish. XIV, 23. κρύφια μυστήρια. Sir. XLII, 1. λόγοι κρύφιοι. Es ist damit hier die Einsicht in die allegorisch zu verstehenden Stellen des A. T. gemeint.

λέγει γὰρ ὁ προφήτης· παραβολὴν κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ. So ℵ. Ed. gr. Clem. Al. *Dicit autem per prophetas parabolam Dominus.* Lat. Darnach interpungirt Hilg. nach κυρίου. Allein παραβολὴν κυρίου gehört zum Folgenden, wenn wenigstens, wie wahrscheinlich, die Stelle hier zusammengesetzt ist aus Proverb. I, 6. νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον, ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα, und Jesaj. XL, 13. τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; Wie wir interpungiren Ed. gr. Cot. Hef. Muralt, Dressel. Die Worte von εἰ μὴ an fehlen allerdings in diesen Stellen. Sie sind von unserm Verfasser aus dem Seinigen beigefügt, da sie sich ihm von selbst als Antwort ergeben. Auch sonst erweitert er auf diese Weise A. T. Stellen. In παραβολὴ wird eine Anspielung auf die Allegorie und die γνῶσις gesehen. Vgl. über dieses Wort XVII, 2.

§ 11.

Das Land mit Milch und Honig ist die Erneuerung der Christen, wodurch sie Kinder Gottes sind.

ἐπεὶ οὖν ἀνεκαίνισεν ἡμᾶς. Darauf führen eher: ἐκαίνισεν. ℵ. ἀνακαινίσαι. O (Itazismus.) Dagegen ἀνακαινίσας. Corr. ℵ, Ed. gr. Lat.: *quia ergo, quum nos cognovit* (las er ἀνέγνωσεν statt ἀνεκαίνισεν?).

ἐπεὶ mit dem Partic. wäre doch hart. XIX, 1. ἐάν τις θέλων geht schon eher (wenn einer willig), die copula lässt sich viel eher ergänzen, da bei den Griechen θέλων adjektivisch stehen kann wie ἑκών, ἐθελήμων, ἐθελοντής. Plato Polit. 299. E. Legg. IV, 707. Die Stellen, die Winer § 45. b. Hermann zu Vig. 770. 777. 832 für die Verbindung derartiger Conjunktionen mit dem Partic. anführen, sind andrer Art als unsre. Dr. vergleicht ἐπεὶ § 2, das aber kritisch verdächtig ist, und, wenn ächt, auf andere Weise sich noch erklären lässt.

ἀνακαινίζειν. So Hebr. VI, 6, und öfters bei den 70. Paulus gebraucht ἀνακαινόω und ἀνακαίνωσις. Wegen der Sache vgl. XV, 7. γεγονότων καινῶν πάντων ὑπὸ κυρίου. 1 Petr. I, 3. 23. Joh. III, 3. Sonst steht in Verbindung mit ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν V, 1. VIII, 3. ἁγνίζω und ἁγνισμός.

ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον. τύπος heisst gewöhnlich das Vorbild. So im N. T. Hier aber Gestalt, Gepräge. Hesych: τύπος· χαρακτὴρ, εἰκών. XII, 10. τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, in sichtbarer Gestalt und im Fleisch.

ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν. So ℵ. Lat.: *tamquam*

pueros habere. Hef. Dr. Hilg. *παιδίον.* Ed. gr. BCOV. Davis emendirte *παιδίον.*

παιδίων i. e. *θεοῦ.* § 17. Um das Kindliche herauszuheben, bedient er sich hier dieses Ausdrucks. Sonst sagt er *υἱοὶ θεοῦ*, IV, 9. XV, 2. Er hatte ja auch Christus *παῖς κυρίου* genannt. VI, 1. IX, 2. Der Lat. lässt *τὴν ψυχὴν* weg als überflüssig.

Die weitere Darlegung der Sache folgt § 16.

ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. So ℵ. Lat.: *ut spiritu nos figuraret,* Tischendorf zu Dr. ed. 2. praef. II. Hilg. *ὡς ἂν δὲ ἀναπλασσομένους αὐτοὺς ἡμᾶς.* FOC. Dr. *αὐτὸς ἡμᾶς.* BC. Men. *ὡς ἂν καὶ ἀναπλασσόμενος αὐτὸς ἡμᾶς.* Hef. Mur. *αὐτοῖς.* Conj. Men. Wegen *spiritu* des Lat. wollen Fell. und Hef. *πνεύματι* vor *ἀναπλ'* setzen. Es ist aber nichts anders als freie Uebersetzung, nach Dr. Glossem.

δὴ des ℵ ist dem *δὲ* weit vorzuziehen. Der Satz steht auch nicht im leisesten Gegensatz zum vorigen, sondern begründet ihn: Indem er uns ja umbildete.

ἀναπλάσσω ist sowohl gesagt in Beziehung auf *ἀνεκαίνισεν* als *πλάσις.* § 9. Es ist wieder aufgegriffen § 14.

§. 12.

Schon nach der ersten Schöpfung ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen.

Die schon V, 5 angeführte Stelle Genes. I, 26 wird hier noch vollständiger angeführt, hier im Gegensatz zur zweiten, christlichen Bildung. §. 13.

λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν. So ℵ Ed. gr. Lat. *Nos enim, sicut dicit scriptura.* Letzterer muss geglaubt haben, einen besondern Nachdruck auf *περὶ ἡμῶν* legen zu sollen.

ὡς λέγει τῷ υἱῷ. Gott spricht im Plur., weil er zum Sohn spricht, V, 5. Darum heisst es hier sogleich *ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν.*

ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον. V, 5 steht *ἄνθρωπον* gleich nach *ποιήσωμεν,* statt *ἡμῶν* heisst es dort *ἡμετέραν.* Beides dort nach den 70. Hier hat ℵ *καθ' εικονα,* dort *κατ'.* Dergleichen kommt auch sonst vor. Er scheint dort die 70 nachgeschlagen, hier aus dem Gedächtniss citirt zu haben.

Neu sind hier die Worte: *καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης,* die aus Genes. I, 28 frei nach den 70 citirt sind. Diese Worte sind hier zu dem Zwecke angebracht, um zu zeigen, dass bei der ersten Schöpfung des Menschen dessen Bestimmung noch nicht vollständig in Erfüllung ging. Vgl. §. 18. 19. Eigen ist hier, dass wie bei den Arminianern und Sozinianern vom ganzen Ebenbild

Gottes beim Menschen einzig die Herrschaft über die Natur erwähnt ist, dagegen der Sündenfall übergangen wird. Lat.: *et supersit, sc. homo.* So übersetzt er ἄρχειν. §. 18, nach späterm Latein. Statt ἄρχειν steht nachher auch κατακυριεύω und κυριεύω.

καὶ εἶπεν κύριος, ebenfalls Gen. I, 28.

ἰδὼν τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν, א. Lat. *bonam figuram nostram.* Statt ἡμῶν hat Ed. gr. ἀνθρώπου, was als Glossem anzusehen ist. Die Worte, die hier unser Verfasser den Schriftworten voranschickt, sollen dieselben motiviren. Aus Freude über das schöne Gebilde befiehlt ihm Gott seine Vermehrung. Schön ist das Gebilde, weil es nach dem Bilde und der Aehnlichkeit der Schöpfer geschaffen ist. Es scheint bereits ein Anflug zu der Vorstellung sich zu zeigen, das Ebenbild Gottes körperlich zu fassen, wie die Audianer und späteren Juden, vielleicht auch schon die Ebioniten. Doch sagt auch Athenagoras suppl. c. 34. pag. 37. d. vom menschlichen Körper τὸ ποιητὸν τοῦ θεοῦ καλόν.

Ueber πλάσμα vgl. §. 9. II, 10.

αὐξάνεσθε, καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν. Genes. I, 28 ist aber der Segen Gottes über die Menschen noch mehr ausgeführt.

Das Zunehmen und Wachsen findet erst im Christenthum seine Vollendung. Desswegen greift unser Verfasser diese Worte auf.

πληθύνομαι ist aus der Parallelstelle Genes. I, 22 genommen.

ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. Vgl. oben ὡς λέγει τῷ υἱῷ. Diese Worte lässt der Lateiner weg, entweder weil sie ihm nach seiner Art überflüssig schienen, oder weil die grössere Hälfte der Citation nicht zu dem Sohne gesprochen wurde, sondern zu den Menschen. Allein unser Verfasser denkt sich auch bei diesen den Sohn gegenwärtig.

§. 13.

Die zweite Bildung des Menschen ist die der Wiedergeburt, welche in das mit Milch und Honig fliessende Land hineinführt.

πάλιν σοι ἐπιδείξω, der Lat. hat *vobis*, was Menardus und Hefele billigen. Es wäre allerdings gewöhnlicher, aber desswegen nicht nothwendig. Er redet den einzelnen Leser an.

ἐπιδείξω. א BCFOV. Der Text von Vossius, Men., Cot. Muralt hat ἐνδείξω. Ausser der äussern Autorität spricht für jenes auch der Sprachgebrauch unsers Verfassers. V, 7.

πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει. So Lat. *quomodo vobis (nobis) dicit,* und א, nur dass er noch κύριος beifügt. Ed. gr. lässt λέγει κύριος weg. Im letztern Falle müsste man ohne Interpunktion die Worte mit ἐποίησεν verbinden: wie er an uns (*quod nos.* Hef.) am Ende eine zweite Bildung machte. So wird aber πρὸς nicht gebraucht, am wenigsten bei unserm Verfasser, für *facere aliquid in aliquo.*

δευτέραν πλάσιν. Das ist die Wiedergeburt des Christen mit Beziehung auf *ἀναπλάσσοντος* §. 11, und *ἀναπεπλάσμεθα*. §. 14. Vgl. auch §. 11. *ἀνεκαίσεν*.

Nach *πλάσιν* haben OV *πρὸς ἡμᾶς*, was aber von oben hieher gekommen ist.

ἐπ' ἐσχάτων, am Ende der Dinge. Vgl. IV, 9. *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*. So sagt man auch *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων*, *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμέρων τούτων* von der messianischen Zeit. Der Ausdruck ist hier gewählt wegen *τὰ ἔσχατα*.

ἐποίησεν. Lat. *dicit*. Cot. emendirt *fecit*. Ihm folgt Hilg. Allein der Lat. übersetzte *ἐποίησεν* nicht, und zog *dicit* zu *dominus*. Das Vorhergehende verband er so: *quomodo vobis (nobis) dicit secundam figuram in novissimis*.

λέγει δὲ ὁ κύριος. ℵ. *λέγει κύριος*. Ed. gr. Lat. Das *δὲ* des ℵ greift sehr passend das vorige *λέγει κύριος* wieder auf.

ἰδοὺ, ποιῶ τα ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. ℵ Lat. *facio*, *ποιήσω*. Ed. gr.

Die meisten Worte, die als aus der heiligen Schrift hier citirt angeführt werden, lauten bei einiger Aehnlichkeit doch zu verschieden von den unsrigen, als dass in ihnen ein Citat erblickt werden dürfte. So denken Cotel., Hef., Muralt an Ezech. XXXVI, 11. Dressel an 2 Cor. V, 17., wieder Andere (Men.) an Jesaj. XLIII, 18. 19. Jerem. XL, 7. (XXXIII, 7). Klagl. V, 21. Apoc. XXI, 5. Daher erblicken Hefele (Barn. 223), Hilg. (Apost. V. 46. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860. p. 355, 1868. I, 32, Esra und Daniel 69. 70. Barn. 70. a), Volkmar (Zeitschr. ibid. Mose Prophetie S. 88. Evv. 146. Hdb. der Apokr. II, 290. 271), Weizsäcker 33 hier eine unkanonische Schrift ähnlich wie IV, 3. Sie denken bestimmter an 4 Esra. V, 42, wo es im Lateinischen heisst: *coronae assimilabo judicium meum, sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas*. Nach dem arab. „dort ist ein Kranz bewahrt bei mir im Gerichte, und wie das Ende nicht zögern soll, so soll der Anfang nicht eilen.“ Schmidt und Hilg. vergleichen Hesych: *τοῦτο Πύθιον· τοῦτο πρῶτον καὶ ἔσχατον*. Man könnte noch viele Stellen anführen, in denen vom Anfang und dem Ende als den Schlusspunkten oder Gegensätzen die Rede ist. Aber dass das Ende mit dem Anfange gleichgestellt, eins ins andere umgeändert werden soll, wie das in unsrer Stelle ausgesprochen ist, finde ich nur noch ausgesprochen in Matth. XX, 16, worauf schon Hefele aufmerksam gemacht hat: *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι*. An diese Stelle hier zu denken, sind wir schon durch den Umstand angewiesen, dass die andern Worte des Verses Matth. XX, 16, oben IV, 16 mit den Worten *ὡς γέγραπται* eingeführt sind: *πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ*.

κύριος, wenn Gott durch die Propheten redet, so natürlich auch durch den Sohn, der selbst *κύριος* ist, und der den Rathschluss Gottes wegen der Wiedergeburt an den Christen vollzieht. §. 14. 15. f.

εἰς τοῦτο οὖν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης. Moses Exod. XXXIII, 1 nach §. 8. 10.

εἰς τοῦτο. Lat. *propter hoc,* zu diesem Zweck, darauf hinweisend. So steht *εἰς.* AG. II, 25. Hebr. VII, 14.

εἰσέλθατε. ℵ BOV. *εἰσέλθετε,* Ed. gr. So §. 8.

Zu *εἰσέλθατε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι* ist hier noch beigefügt *καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς,* Lat. *et dominamini ejus,* nach griechischer Construction wie VII, 11. *dominari illius.*

κατακυριεύω. §. 16. *κυριεῦσαι.* VII, 11. Exod. XXXIII haben die 70. *καὶ κληρονομήσατε αὐτήν.* Jener Ausdruck ist genommen aus Gen. I, 28. Er findet sich so auch noch Num. XXI, 24. Sir. XVII, 4. Die 70 übersetzen יָרַשׁ bald durch dieses, bald durch jenes Verbum.

§. 14.

Denn Christus hat uns umgebildet und wiedergeboren, indem er in uns Wohnung nahm.

ἴδε οὖν, ἡμεῖς. ℵ BCFOV. Dr. Hilg. *ἰδοὺ.* Ed. gr. Letzteres ist allerdings bei unserm Verfasser gewöhnlicher. om. Lat.

ἀναπεπλάσμεθα, von der Wiedergeburt, nach §. 11. 13. Diese Deutung wird §. 16 noch mehr spezialisirt. Om. Lat.

Im Allgemeinen ist die Beziehung der Verheissung des gelobten Landes auf die Seligkeit der wiedergebornen Christen auch im N. T. ausgesprochen, besonders Hebr. IV, 3—11 mit Anwendung von Psalm XCV, 11. Die Ruhe, zunächst die im Lande Kanaan, wird im weiteren und geistigen Sinn als Ruhe Gottes messianisch gefasst.

καθὼς πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει. Om. Lat.

Die in Folgendem citirten Worte sind abgekürzt zwei Stellen des *Hesekiel* entnommen: XI, 19. *καὶ ἐκσπάω τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῶν, καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν σαρκίνην.* XXXVI, 26. *καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην.*

ἰδοὺ, λέγει κύριος, steht in keiner der beiden Stellen, und ist eine von unserm Verfasser beigefügte Einleitung der Weissagung. Om. Lat.

ἐξελῶ statt *ἀφελῶ.* Ezech. XXXVI, 26. Auch diess lässt der Lat. weg bis *σαρκίνας.*

τούτων. Die Erklärer fassen diess als Genet. der Trennung: *auferam ab illis, ab eis,* ich will von diesen wegnehmen. Allerdings wird dieser reine Genet. der Trennung auch im Hellenistischen angewendet. Winer Gr. §. 30. 5. Aber sowohl im Allgemeinen ist die Anwendung von *ἀπο* oder *ἐκ* häufiger und dem Geiste der hellenistischen Sprache angemessener, als auch werden namentlich *ἀφαιρέω* und *ἐξαιρέω* bei den 70 und im N. T. nie mit diesem Gen. verbunden, sondern ausnahmslos mit jenen Präpositionen. So steht in beiden Stellen des Ezech. *ἐκ τῆς σαρκὸς.* *Τούτων* ist also als abhängig zu denken von *καρδίας.*

τουτέστιν ὧν προέβλεπε τὸ πνεῦμα κυρίου ist Zusatz unseres Verfassers, der angiebt, dass das Wort des Propheten, der diess selbst voraussah, erst bei den Christen in Erfüllung ging.

ὧν ist Attraktion zu *τούτων* statt *οὓς προέβλεπε*, die er voraussah als solche, die statt der steinernen Herzen fleischerne bekommen würden. Wird dagegen *προβλέπω* mit *περὶ* verbunden, so heisst es: Vorsorge für einen treffen. Hebr. XI, 40. In der Bedeutung: voraussehen wird *πρ'* auch mit *εἰς* verbunden. III, 6. IX, 7.

τὸ πνεῦμα κυρίου. Es ist der Geist Christi gemeint, der in den Propheten war. V, 6. Sonst ist bei den Ausdrücken unsers Briefs *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ, λέγει ὁ κύριος* an Gott zu denken.

τὰς λιθίνας καρδίας, καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας. So ℵ *βαλῶ*, Ed. gr. *δώσω*, 70.

Der Gegensatz zwischen *steinernen und fleischernen Herzen* ist dieser: Steinerne sind unempfängliche, *dura corda, dura pectora, lapidea, saxea* bei den Lateinern. So sind 2 Cor. III, 3 die fleischernen Gesetztafeln der Herzen den steinernen entgegengesetzt. Man sieht, dass *σάρκινος* im guten Sinn gebraucht wird, während *σαρκικὸς* im bösen, fleischlich, moralisch, von der Liebe zum Fleisch. Winer Gr. §. 16. 3. *γ*. So verhält es sich auch mit *σάρκινος* in der von Winer wegen der Lesart bezweifelten Stelle Hebr. VII, 16, wo *ἐντολὴ σαρκίνη* ein Gesetz bezeichnet, das die Abstammung nach dem Fleische betrifft, aber nicht, das die fleischliche Gesinnung begünstigt. Röm. VII, 14 nennt sich der Apostel *σάρκινος*, nicht weil er dem Fleische ergeben sei, sondern weil er noch im Fleische lebt. Und ebenso nennt er 1 Cor. III, 1 *σάρκινοι*, weil sie noch Kinder sind, *νήπιοι*. Ebd. Vs. 3 steigert er den Tadel wegen ihres *ζῆλος* und *ἔρις*. Die Adj. auf *ινος* bezeichnen den Stoff, Buttm. II, 340. Die alten Griechen machen aber zwischen *σάρκινος* und *σαρκικὸς* diesen Unterschied noch nicht, so wenig als zwischen *ἀνθρώπινος* und *ἀνθρωπικὸς*.

ὅτι αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι. So ℵ. Lat. *quia ipse incipiebat apparere*, nur dass er *ἐν σαρκὶ* weglässt; wegen seiner Uebersetzung von *μέλλω* durch *incipere* vgl. zu V, 9. Auch Hilg. liest *ὅτι αὐτὸς*. Dagegen Ed. gr. *αὐτοῖς, ὅτι*. Die 70 geben in der ersten Stelle *αὐτοῖς*, in der zweiten *ὑμῖν*. *Ἀυτὸς* ist nothwendig, um den Gegensatz und Nachdruck hervorzuheben.

Statt *ἔμελλεν* des ℵ, Hilg. geben BCOFV *ἤμελλεν*, was eigentlich mehr der spätern Sprache angehört, während jenes attisch ist. Daher zog Dr. *ἤμελλεν* vor. Die spätere Sprache gebraucht aber beide Formen. Winer §. 12. I, 1. Buttm. I, 324. N. 3. Vgl. unten VII, 3.

ἐν σαρκί. ℵ. Ed. gr. Hilg. om. Lat. Allein es ist hier nothwendig, es ruht der Nachdruck darauf, wie §. 3, 7, 9, und namentlich weist es hier zurück auf *σαρκίνας*. Es ist parallel mit *ἐν ἡμῖν*. §. 9.

καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. Das ist nicht, wie Dr. will, nach Joh. I, 14 zu erklären vom Wohnen unter uns, sondern nach dem Zusammenhang mit den gleichfolgenden Worten, vom Wohnen in unsern Herzen, die ja als empfängliche dafür, als fleischerne bezeichnet

worden sind. So auch Hefele. Vgl. XVI, 8. ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. VI, 15. τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. Ephes. III, 17. κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Jac. IV, 5. τὸ πνεῦμα, ὃ μετῴκησεν ἐν ἡμῖν. Vgl. Joh. XIV, 23. μονὴν ποιεῖν. Thilo cod. apocr. N. T. p. 300, wo von dem ἐνοικεῖν des Geistes Gottes bei den Apokryphen des N. T. die Rede ist.

§. 15.

So ist unser Herz ein Tempel des Herrn.

ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου. ℵ. Ed. gr. ἅγιος, ἀδελφοί μου fehlt beim Lat. Wegen ἀδελφοί μου vgl. §. 10. und zu I, 4.

ναός. IV, 11 ist es die christliche Gemeinde, wie oft bei Paulus, hier aber, wie in der Hauptstelle C. XVI das Herz des Christen.

τῷ κυρίῳ. Lat. *Domini*. Es ist aber desshalb nicht nöthig, eine andere Lesart bei ihm anzunehmen.

τὸ κατοικητήριον. ℵ Ed. gr. Lat. *inhabitatio*. XVI, 7 vom Tempel in Jerusalem, XVI, 8. Ephes. II, 22 von der Wohnung Gottes im Herzen.

§. 16.

Beweis aus dem A. T. Psalm XLI, 2 (XLII, 3), und Psalm XXI, 22 (XXII, 22).

Beide Psalmen nimmt unser Verfasser für messianisch, obschon Psalm 42 sonst nicht dafür galt, hingegen wohl Psalm 22, der wegen Vs. 28 f. mit Recht dafür gilt, und schon V, 13 in diesem Sinne angeführt wurde.

λέγει γὰρ κύριος πάλιν. ℵ. λέγει γὰρ πάλιν κύριος *dicit ergo iterum*. Lat. Also Psalm XLI, 2 (XLII, 3) nach den 70.

κύριος ist Christus gemeint wie Vs. 14. Es soll ja nach dem Zusammenhange gezeigt werden, dass der im Citat Redende in den Christen, mitten in ihnen rede, ἐν τίνι, ἐν ἐκκλησίᾳ, ἐν μέσῳ ἀδελφῶν μου, ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων.

ἐν τίνι ist also nicht, wie der Lat. übersetzt, *quomodo*, oder wie Andere wollen, *ubinam*, an welchem Orte, sondern wörtlich: in wem? mit Hinsicht auf §. 14. ἐν ἡμῖν, in den Brüdern, sowohl in ihren Herzen als in der Mitte ihrer Gemeinde.

Vor ὀφθήσομαι haben die 70 πότε ἥξω καὶ, und nach ὀφθήσομαι noch τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ: πότε entspricht dem hebr. מָתַי wann? Wenn unser Verfasser nicht mit den 70 und auch nicht mit dem Hebr. stimmt, so ist am ehesten anzunehmen, dass er eine andere Recension der 70 vor sich hatte.

τῷ κυρίῳ τῷ θεῷ μου. ℵ. BC. Men. τῷ κυρίῳ θεῷ μου Ed. gr.

καὶ δοξασθήσομαι ist von unserm Verfasser beigefügt, es fehlt im Psalm. Vgl. übrigens XXI, 1.

λέγει. Ed. gr. Lat. om. ℵ. Es ist damit also Psalm XXI (XXII), 22 eingeführt. Er antwortet auf die Frage.

ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου καὶ ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων frei nach den 70: *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.*

σοι nach *ἐξομολογήσομαι* lässt der Lat. und Men. weg. Vor *ἀδελφῶν μου* hat Ed. gr. und Hilg. noch *ἐν μέσῳ*, om. ℵ Lat.

ἐξομολογήσομαι. ℵ Ed. gr. *ἐξομολογήσωμαι*. OV. Dieses Fut. Conj. findet sich bereits im N. T. Winer §. 13. 1. e, und fortan bei den Byzantinern und Neugriechen. Buttmann I, §. 88. 1. Tischendorf praef. zu Dr. ed. 2 p. XXV. Dagegen Lobeck Phryn. 721. §. 17 haben OV auch *ζήσωμεν*.

Uebrigens rührt die Bevorzugung dieses Wortes vor *διηγήσομαι* der 70 wahrscheinlich aus der Erinnerung an Psalm XLI, 4. *καὶ ἐξομολογήσεως*. Vs. 5. *ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ*. Vs. 11. *ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ.*

σοι nach *ψαλῶ* haben ℵ Lat. B (marg.) FOV. Dr. Hilg. om. Ed. gr.

ψαλῶ statt *ὑμνήσω* ist namentlich nach dem N. T. Sprachgebrauch nicht auffallend.

ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων. Wie fasst unser Verfasser nach seinem Zwecke diese Worte des Psalmisten? Zunächst war von dem neugebildeten und wiedergebornen Christenherz (*ἐν ἡμῖν, τῆς καρδίας, ἐν τίνι*) die Rede. Auch nach Hefele würden unsere Worte am besten darauf passen. Aber sprachlich erscheint ihm doch diese Deutung zu gewaltsam. Daher verfällt er auf eine dritte Allegorie der *γῆ*. Nach der ersten bezeichnet *γῆ* die Menschwerdung Christi, nach der zweiten die Wiedergeburt des Christen, nach der dritten die christliche Kirche. So in seinem Barnabas, und in seiner Abhandlung über die Integrität des Briefs Barnabae, in der Tübinger Quartalschrift 1839. S. 101. Die letztere Beziehung passt allein zu den Worten, und ist an und für sich ganz gut. Nur muss man nicht jetzt schon an die *γῆ* denken, die einstweilen ausser Augen gelassen ist. Die Beziehung auf die christliche Kirche ist so genau mit der Wiedergeburt des Herzens verbunden, dass sie nur ein Theil von dieser ist. Die christliche Kirche ist ja eben die Gemeinde der Wiedergebornen. Diese Deutung liegt ganz in der Natur der Sache. Erst im Folgenden greift der Verfasser die Allegorie der *γῆ* wieder auf, aber in einer andern und neuen Beziehung, nämlich in Beziehung auf das, was das gute Land trägt, Milch und Honig, nicht mehr in Beziehung auf das, was es selbst ist. Im Gegentheil vergleicht er viel natürlicher die Gemeinde der wiedergebornen Christen mit jenen, die in das gute Land hineingeführt wurden:

οὐκοῦν ἡμεῖς ἐσμέν, οὓς εἰσήγαγεν εἰς τὴν γῆν τὴν

ἀγαθήν. cfr. §. 8. εἰσέλθατε. §. 13. 14. ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα. Dieselbe Wendung bei der Anwendung VII, 1. 10. IX, 4. XV, 4. Der Lat. übersetzt durch *ergo* oder *unde*.

§ 17.

Milch und Honig sind der Glaube, der die Welt überwindet.

τί οὖν τὸ γάλα καὶ τὸ μέλι; κ. μέλι ohne τὸ. Ed. gr. Hilg., der es aber später Fasc. I, p. X wieder aufnahm.

Sache: Milch und Honig sind Eigenschaften des Landes. Ist letzteres die Kirche der wiedergebornen Christen, so sind erstere deren Eigenschaft. Diess ist der Glaube an die Verheissung und an das Wort. Die Allegorie ist hier einfach und consequent.

ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι (ζωοποιεῖται). *Honig* als Nahrungsmittel ganz zarter Kinder wird neben der Milch schon genannt Jesaj. VII, 15. Auch die Griechen wandten denselben auf diese Weise an. Diod. Sic. V, 70. Philostratus Heroica XIX, 19. Böckh zu Pindar, Olymp. VI, 47. p. 178. Die griechischen Aerzte selbst empfahlen den Honig für zarte Kinder. So *Aelius de infantium alimento* IV, 4. δοτέον δὲ αὐτῷ πρὸ πασῆς τροφῆς μέλι κάλλιστον. Cot. u. Vossius ad h. l. Bocharti Hieroz. P. II, C. IV, 4 (12) oder I, 630. 230. 507. 716. 718 in den verschiedenen Editionen. Suiceri Thesaur. Eccles. II, 1136. Weil man dem Honig grosse Erhaltungskraft zutraute, setzte man berühmte Leichen in demselben bei. Plin. H. N. VII, 55. XXII, 24. An diese Anschauungsweise schloss sich nun seit Tertullians Zeit die Sitte der Christen, Neugetauften als Symbol ihrer Jugend und deren Wachsthum Honig zu kosten zu geben. *De corona militis c.* 3. *Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus. Adv. Marcionem* I, 14. *Sed ille — nec mellis et lactis societatem, quae suos infantat — reprobavit.* Neander Antignostikus. Ed. 2. S. 98. 408. In Canon coptic. B. II, 46 ist dieselbe Anwendung der Worte Exod. XXXIII, 1: „die Diakonen sollen bringen .... Milch und Honig mit einander gemischt, um zu erfüllen die Verheissungen der Patriarchen: Ich will ein Land geben, das von Milch und Honig fliesst. Das ist das Fleisch Christi, das für uns gegeben ward, auf dass die, so an ihn glauben, damit genährt werden wie Kinder u. s. w.“ Bunsen, Hippolytus II, 16. Hieronymus adversus Lucif. c. 4 bezeichnet bereits diese Sitte als eine alte traditionelle: *Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesia observantur, autoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt, velut in lavacro ter caput mergitare, deinde egressos lactis et mellis concordiam praegustare ad infantiae significationem.* Da man später auch die kleinen Kinder glaubte an der Eucharistie theilnehmen lassen zu müssen, gab man ihnen statt Brot und Wein — Milch und Honig. In dem 37 *Canon africanus* (Conc. Carth. III, 24) heisst es: *Primitiae vero, seu mel et lac, quod uno die solemnissimo in infantum mysterio*

solet offerri: quamvis in altari offerantur, suam tamen habeant propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis et sanguinis distinguantur. Suiceri Thes. eccl. Voc. σύναξις, βάπτισμα, μέλι. Augusti, christl. Archäol. II, 446 f. *Salmasius de transsubstantiatione, Ittig, selecta.* I, 149 f, welcher letztre die Eucharistie durch Milch und Honig leugnet, namentlich wegen jenen 37 *Canon africanus.*

εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται. Statt εἶτα ℵ Ed. gr. giebt der Lat. bloss *et.* Statt ζωοποιεῖται, Ed. gr. hatte ℵ ursprünglich ἐζωοποιεῖται, was aber als Schreibfehler corrigirt wurde.

ζωοποιεῖν steht hier in der gewöhnlichen antiken Bedeutung: beleben, am Leben erhalten.

οὕτως οὖν. ℵ, Hilg. οὕτω. C. Men. om. οὖν. Ed. gr. BCFO ut. Lat.

καὶ ἡμεῖς. ℵ Ed. gr. om. Lat.

τῷ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι, ζωοποιούμενοι im geistlichen Sinn wie VII, 2. XII, 5. 7 und oft im N. T. Lat.: *verbo dum nutrimur,* gut dem Sinne nach.

ζήσομεν. ℵ Ed. gr. Lat. *vivificamur.* ζήσωμεν. OV. Vgl. über das Fut. Conj. §. 16. ἐξομολήσωμαι, auch bei OV.

Wir werden das vollkommene Leben des Christen erlangen. §. 19. Darum das Fut.

κατακυριεύοντες τῆς γῆς. Genes. I, 28 von der Herrschaft des Menschen, wie oft. Hier aber wird diese Herrschaft mit Exod. XXXIII, in Verbindung gesetzt, wie bereits §. 12. 13, und in den Schlussparagraphen weiter dargelegt wird. Lat.: *Dominatum agentes terrae.*

§. 18.

Die Herrschaft über die Thiere bezeichnet nämlich die eigentliche Herrschaft über die Erde.

Zu diesem Schlusse war unser Verfasser schon in den letzten Worten von §. 17 gekommen: κατακυριεύοντες τῆς γῆς. In unserm Paragraph urgirt er dann noch den Begriff der Herrschaft, der ganz eigentlich zu nehmen sei: τὸ ἄρχειν, ἐξουσία, ἐπιτάσσω, κυριεύω. Die Juden müssen aber bereits in älterer Zeit dieselbe Ansicht gehabt haben. Wenigstens sagt der jüdische Gelehrte Manasses ben Israel aus dem siebenzehnten Jahrhundert, dass der sechste Schöpfungstag das sechste Jahrtausend vorbilde. Wie am sechsten Tage die Vierfüssler und der Mensch geschaffen wurde, so werden die Fürsten und Könige im sechsten Jahrtausend vom Römischen Joche befreit. Des Messias Typus ist der am sechsten Tag erschaffene Mensch. Jener wird wie Adam über alle Fische, Vögel, Vierfüssler, so über alle Fürsten der Welt herrschen. le Moyne II, 850. Vgl. unten im Exkurs zu Cap. XVI.

προειρήκαμεν δὲ ἐπάνω· καὶ αὐξανέσθωσαν καὶ πληθυνέσθωσαν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων. Der Lat.

lässt alle diese Worte als überflüssig weg, weil er nicht einsieht, warum sie hier stehen.

προειρήκαμεν. ℵ Hilg. προείρηκε. Ed. gr. Der Verfasser beruft sich darauf, dass er diese Worte schon früher, ἐπάνω, nämlich §. 12, angeführt habe, nur ausführlicher, wie hier sogleich im folgenden Satz.

καὶ αὐξανέσθωσαν. ℵ Hilg. ὅτι αὐξανέσθωσαν. Ed. gr.

καὶ πληθυνέσθωσαν. ℵ Hilg. om. Ed. gr.

καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων. Er nennt der Abkürzung wegen hier bloss die Fische, die §. 12 zuletzt genannt sind. Bei ihnen tritt die Herrschaft des Menschen im Grunde noch am meisten zurück.

τίς οὖν ὁ δυνάμενος νῦν ἄρχειν. οὖν haben ℵ OV BC Men. om. Lat. τίς ℵ OV Lat. τί. BC Men. νῦν. Ed. gr. Lat. Hilg. om. ℵ. Es muss hier des Gegensatzes wegen stehen. Vgl. §. 19. Diese νῦν übersetzt der Lat. durch *modo*. IV, 9. XI, 8. Diese Herrschaft ist jetzt noch nicht erlangt.

θηρίων ἢ ἰχθύων ἢ πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ. So ℵ Ed. gr. Diese Worte mit den vorigen fehlen in B im Texte, und sind am Rand beigefügt. Der Lat. kürzt sie ab: *quis est, qui possit modo esse super bestias, aut super aves, aut super pisces?*

αἰσθάνεσθαι γὰρ ὀφείλομεν. ℵ Ed. gr. *debetis*. Lat., wie IV, 6 umgekehrt ὀφείλετε *debemus*, hingegen wie im griechischen II, 10. V, 3.

ὅτι τὸ ἄρχειν ἐξουσίας ἐστὶν. ℵ. Lat. Hilg. ἐξουσία. Ed. gr. Jenes ist Gen. der Eigenschaft wie *potestatis* des Lat.

ἄρχειν giebt der Lat. nach spätern Latein durch *superesse* statt *praeesse, dominari*. So ℵ 12 *et supersit*.

Unser Verfasser bringt eine Definition des im Griechischen an sich etwas weitschichtigen Wortes, um zu zeigen, dass es sich hier von eigentlicher Herrschaft, nicht etwa von einem blossen Vorzug handle. Dass ihm alle Thiere aufs blosse Wort (ἐπιτάξας) gehorchen, das ist noch nicht erreicht.

ἐξουσίας ἵνα, ἵνα soll den Inhalt der ἐξουσία angeben, die Gewalt, die darin besteht, dass. So sogar nach Adj. Apoc. XIII, 13, und Verbis, Marc. IX, 12, besonders nach dem Pronom. demonstr. bei Joh. Man darf nicht vergessen, dass sich die eigenthümliche Grundbedeutung in der spätern Sprache allmählig abschleift.

τις ἐπιτάξας, Lat. *quis imperans*. Dass einer seine Herrschaft mit dem blossen Machtwort seines Befehls geltend mache.

κυριεύσῃ. Ed. gr. Lat. *domino sit*. κηριεύσῃ. C. κυριεύσει. ℵ. Aber ℵ hat VII, 5 ἵνα ebenfalls mit dem Aor. Conj. Der Indic. beruht auf Itazismus.

Statt *Domino* emendirt beim Lat. Hilg. *Dominus*. Muralt meinte, er habe κυρίῳ ᾖ vor sich gehabt. Allein das wäre im Griechischen noch ungebräuchlicher.

κυριεύω steht wie XXI, 5 von völliger Herrschaft.

§. 19.

Da diese Herrschaft bis jetzt noch nicht eingetreten ist, so ist sie uns als Erben des neuen Bundes verheissen.

Sämmtliche Worte dieses Paragraphs fehlen beim *Lat.* Sind sie ihm zu chiliastisch?

Es hat natürlich dieser Gegensatz zwischen jetzt und uns nur dann einen Sinn, wenn man an den baldigen Eintritt des tausendjährigen Reichs (XV, 4—7) denkt, den die Leser noch erleben werden. (IV, 3, u. Einl. dazu.)

Dass im tausendjährigen Reiche die Christen nicht mehr dienen und leiden werden, sagt auch Tertullian de spectac. c. 30. Lücke, Einl. zur Apoc. S. 320. Vgl. auch 2 Tim. II, 12.

εἰ οὖν οὐ γίνεται τοῦτο νῦν. B hat τοῦτον. Der Nachdruck liegt auch hier auf νῦν des Gegensatzes wegen.

ἄρα ἡμῖν εἴρηκεν. ℵ Ed. gr. ὑμῖν. C. Men. Aber ἡμῖν muss schon stehen wegen τελειωθῶμεν. Besser ἄρα als ἆρα, Frage. Also hat er die Herrschaft uns verheissen.

πότε. Wann wird sie eintreffen? In der Zukunft natürlich.

ὅταν καὶ αὐτοὶ τελειωθῶμεν, wenn wir selbst vollendet sein werden, d. h. sittlich im Reiche Gottes. §. 17. XII, 1. XV, 7.

κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου γενέσθαι. Der Infin. ist Inf. *epexegeticus*, so dass, mit und ohne τοῦ, abhängig von τελειωθῶμεν.

Zweiter Theil des Briefes.

Cap. VII — Cap. XVI.

Der alte Bund, geistig verstanden, ist ein Vorbild des neuen. Sowohl im alten Kultus als in der alten Geschichte sind Typen auf Christus enthalten.

Cap. VII.

Der Essig und der verfluchte Bock.

Die Hauptverschiedenheit dieses Kapitels gegen das vorige besteht darin, dass in jenem von prophetischen Lehrstellen ausgegangen wird, in diesem von Typen im jüdischen Kultus. Die Vermittlung des Zusammenhangs geschieht durch den in beiden Kapiteln ausgesprochenen Gedanken, dass der neue Bund durch Leiden triumphirt.

Die beiden Typen aus dem jüdischen Kultus, die nun in unserm Kapitel mit aller allegorischen Ausführlichkeit entwickelt werden, sind folgende:

Einmal das Trinken des *Essigs* am jüdischen grossen Fasttage als Vorbild des Tränkens Christi mit Essig;
und dann die schimpfliche Behandlung des *verfluchten Bockes* an demselben Feste als Vorbild der schimpflichen Behandlung Christi bei seinen Leiden.

Bei der Darstellung beider Vorbilder sind manche apokryphische Umstände erwähnt, von denen nicht nur das A. T. schweigt, sondern auch der Talmud nichts weiss.

§. 1.

Einleitende Hinweisung auf die von Gott der Weisheit gegebenen Winke zur Erkenntniss.

Eine solche Einleitung passt an der Spitze des typischen Theiles unsers Briefs.

οὐκοῦν νοεῖτε. νοειται. א, *νοητε*, OV. Itazismen.

οὐκοῦν. So VI, 16.

νοέω, von der Einsicht der höhern Weisheit. VI, 10. vgl. IV, 14.
τέκνα εὐφροσύνης. Sonderbar Lat.: *filii dilecti.*

Das Christenthum gebiert überhaupt Freude, I, 6. 8. IV, 11. X, 11. XV, 9. XXI, 9, besonders aber die höhere Einsicht in dasselbe, wie hier aus dem Folgenden erhellt.

ὅτι πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν. Weil Gott höhere Einsicht gewährt, ist er *καλός*, gütig, Lat.: *bonus Dominus.* In diesem Sinne sagt Clemens Rom. I, 49: *τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλωνῆς αὐτοῦ τίς ἀρκεῖ, ὡς ἔδει, εἰπεῖν.* Also wie bei Philo *ἀγαθός. De opif. mundi.* §. 6, und meinen Commentar dazu. So steht *καλὸς* öfter im N. T. Gut und schön sind dasselbe nach Xenoph. Mem. III, 8, 7. cfr. *πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά ἐστι.* Spätere KVV nannten dagegen nach dem Vorgange von Sapient. XIII, 3. *ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης* —, cfr. Joseph contra Ap. II, 16. *πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα (θεόν)*, Gott *τὸ κάλλος* als Urquell aller Schönheit, die er allen Dingen mittheilt, und sie wieder an sich zieht und zu sich ruft (*καλεῖ*). Dionys. Areop. c. 4. *de divinis nominibus.* Nr. 7. p. 470. Suiceri Thes. Eccles. II, 25.

προφανερόω wie hier III, 6. VI, 7.

ἵνα γνῶμεν wie *γνῶσις* von der Einsicht in die Allegorie, I, 5. II, 3. V, 4. VI, 9, u. s. w.

ᾧ, Lat.: *cum*, was, wie schon die ältern Editoren einsahen, aus *cui* entstand.

Der Dat. gehört zu *εὐχαριστοῦντες*, *αἰνεῖν* steht absolut, wie 1 Chron. XVI, 10. Nehem. XII, 24, doch wird es bei den 70 (im N. T. nicht) auch mit dem Dat. verbunden. 1 Chron. XVI, 36. *αἰνεῖν* steht nur überhaupt vom Lob, sonst auch gern wie *αἴνεσις* und *αἶνος* vom Lobgesang, von dem aber in unserm Briefe nicht die Rede ist. Denn *ψάλλειν* II, 16 findet sich bloss in einer alttestamentlichen Citation.

Mit *εὐχαριστεῖν* vgl. V, 3. *ὑπερευχαριστεῖν*, I, 2. *ὑπερευφραίνομαι*, V, 8. *ὑπεραγαπάω.*

ὀφείλω ist sehr beliebt in unserm Briefe.

§. 2.

Der Sohn Gottes hat nur unsertwillen gelitten.

Im Begriff die Typen des Leidens Christi einzuführen, sieht sich unser Verfasser zu bemerken veranlasst, wie denn der Herr und künftige Richter dazu kam, sich dem Leiden zu unterziehen.

εἰ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, d. h. obschon er Sohn Gottes von Ewigkeit her ist, cfr. V, 9. 10. VII, 9. XI, 5. XII, 8. 9. 10. 11. XV, 5. VI, 1. IX, 2.

ὢν κύριος. V, 5. *πάντος τοῦ κόσμου κύριος.*

Nach *κύριος* hat א den *Beisatz: προεφανέρωσεν ἵνα γνῶμεν ᾧ κατὰ πάντα εὐχαριστοῦντες.* Das ist aus §. 1 durch Homoioteleuton hierhergekommen.

καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. Ueber die Sache vgl. V, 7. XXI, 1. AG. X, 42. 2 Tim. IV, 1. 1 Petri IV, 5. Unten XV, 5.

ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς. Die Formen ζωοποιησι א, und ζωοποιησει V beruhen auf Itazismus.

ἵνα. Das Leiden Christi musste stattfinden, damit unsere Wiedergeburt und Erneuerung des göttlichen Ebenbildes stattfinden könnte. V, 1. 2. VI, 11. 14. VIII, 5. XII, 5.

Ueber *ζωοποιεῖν* cfr. VI, 17. XII, 5 im geistlichen Sinn, und ζήσομεν VI, 3. 17.

ἡ πληγὴ αὐτοῦ wird von Menardus weggelassen. Es ist gesagt mit Beziehung auf Esaj. 53, 5, wie V, 2.

πιστεύσωμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν. τοῦ θεοῦ fehlt im V.

εἰ μὴ δι' ἡμᾶς. So א. Dr. Hilg. *διά.* Menardus. Der Apostroph findet bei kurzem Endvokal nicht bloss im Attischen, sondern auch im Hellenischen gewöhnlich statt. Winer Gramm. § 5. 1. Aber die codices variiren häufig. Das Apostrophiren muss der Volkssprache bequem gewesen sein.

Sache: *Διὰ* mit dem Acc. heisst bekanntlich wegen. So XIV, 4. δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. V, 2. διὰ τὰς ἀνομίας, διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Sonst steht auch περὶ, V, 5. περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Mit beiden wird nur gesagt, dass das Leiden und der Tod Jesu uns zu gute komme. § 3. 4. 5 steht ὑπὲρ, in erster Stelle im א ἐπὶ, mit ἁμαρτιῶν, doch hat der corr. υπερ. Zunächst ist dabei gedacht an die Wegnahme (ἄφεσις) der Sünden. VI, 11. XVI, 8, besonders durch die Wiedergeburt. Ausser ζωοποιέω vgl. ἀνακαινίζω, VI, 11. ἀναπλάσσω, VI, 11, 14. ἁγνίζω, ῥαντίζω, ζήσομαι εἰς τὸν αἰῶνα.

Ueber die Streitfrage, ob in unserm Briefe, und besonders in unserm Kapitel der stellvertretende Tod Jesu gelehrt werde, vgl. den Exkurs zu diesem Kapitel.

§ 3.

Das grosse Israelitische Fasten ist, gerade wie die Darbringung Isaaks, ein Vorbild auf das Leiden Christi.

ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ. Ueber das Tränken mit Essig und Galle vgl. Matth. XXVII, 34. Marc. XV, 23. Joh. XIX, 29. 30 mit Psalm LXVIII, 22. Hier stimmt unser Verfasser besser mit Johannes, nach welchem Jesus den Trank nahm (ἔλαβεν).

Auf dieses Tränken kommt unser Verfasser § 5 wieder zu sprechen. Hier redet er nur ankündigend davon, und holt nun weiter aus vom grossen Fasten, das er mit dem Tränken mit Essig und Galle in Verbindung bringt.

σταυρωθεὶς fehlt in einer Var. (ν) bei Muralt.

ἀκούσατε πῶς περὶ τούτου πεφανέρωκαν οἱ ἱερεῖς τοῦ ναοῦ.

πῶς. So vulg. Lat. Es fehlt im א.

πεφανέρωκαν. So א BCOV. Diese Form ist auch im N. T. in den ältesten Handschriften die gewöhnliche. Mit Unrecht setzte Menardus πεφανερώκασι.

Was die Sache betrifft, so liegt in diesem Worte gar nicht der Sinn, als ob die Priester jene Speise mit dem Bewusstsein genossen hätten, dass Christus am Kreuze mit Essig getränkt werden sollte, wie Schwegler behauptet in seinem Nachapostol. Zeitalter II, 241, sondern nach der Ansicht unsers Verfassers ist dies ein thatsächlicher Typus, der den Priestern unbewusst war. Das ist auch die Ansicht von Hilg. Apostolische Väter 19, 15. Die Juden, und auch die Priester ihres Tempels, verstanden selbst nach der Ansicht unsers Briefs die höhere Bedeutung dessen, was sie lasen oder selbst thaten, nicht, bloss den Propheten war es geoffenbart.

ναοῦ. So א. Lat. Conj. Menardi λαοῦ, vulg. Da man sich unter den Priestern Moses und Aaron dachte, wie noch Dressel thut, so glaubte man dieselben nicht als Priester des Tempels bezeichnen zu dürfen, der ja zu ihrer Zeit noch nicht bestand. Allein es sind die spätern Priester gemeint, die in ihrer § 4 angegebenen Kultushandlung einen Typus auf Christus gaben.

Uebrigens ist die Verwechslung von ναὸς und λαὸς in den Handschriften nichts seltenes, der rechte Strich im *N* war verblichen, Daniel IV, I. Habak. III, 15. 2 Chron. XXIV, 23.

γεγραμμένης ἐντολῆς. So א. Lat. Var. bei Mur. Die vulg. (nicht א) fügt noch αὐτοῦ bei. Die Stelle ist Levit. XXIII, 29.

ὅς ἄν μὴ νηστεύσῃ τὴν νηστείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται. Letztres Wort im א, ἐξολοθρευθήσεται, vulg. 70. Auch bei den 70 und im N. T. wechseln beide Formen. Aber die ältern codd. sind eher für die erstere.

θανάτῳ, vulg. Lat. Corr. א. Es fehlt im א.

Statt ὅς ἄν liest Menardus ὡς.

Bei den 70 lautet die Stelle: πᾶσα ψυχή, ἥτις μὴ ταπεινωθήσεται ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. So war III, 1. 3. 5 ταπεινόω τὴν ψυχὴν vom Fasten gesagt.

ἐνετείλατο κύριος. Das steht parenthetisch ohne Einfluss auf die Konstruktion.

Nach κύριος hat א αυτ επι. Letztes Itazismus. Erstes mit dem Zeichen des Zweifels.

ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν. ὑπὲρ steht so wieder § 4. 5. vgl. zu § 2. Dagegen hat א ἐπὶ τῶν etc., was aber zu sehr gegen alle Analogie ist und leicht aus dem Vorhergehenden επι (statt επει) entstehen konnte.

Sache: Das Fasten als Erniedrigung und Kasteiung ist ein Vorbild auf das Leiden Jesu. Phil. II, 8.

ἔμελλε. א. C. ἤμελλε. vulg. Auch im N. T. sind beide Formen gut bezeugt. Winer § 12. I. a. Vgl. oben VI, 14.

τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος. Das Gefäss des Geistes ist der Leib, das Fleisch. XI, 10. XXI, 8. Vgl. 2 Cor. IV, 7. 1 Thess. IV,

4. 1 Petr. III, 7. Im Lat. vas. Lucret. III, 354. In der Parallelstelle V, 1 heisst es *παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν.*

τὸ vor *σκεῦος* haben ℵ CFOV und eine Glosse bei B. So Dr. Hilg. Der Lat. hat bei *spiritus* noch *sui.*

Sache: Man hat in dieser Stelle eine nestorianische Trennung der beiden Naturen in Christo sehen wollen, als ob nämlich unser Verfasser nur die menschliche Natur leiden liesse. Dagegen ist allerdings zu bemerken, dass er den ganzen Jesus leiden lässt; aber eben so gut, dass diess bei demselben nur dadurch möglich war, dass er im Fleisch erschien. Bes. V, 1 f.

προσφέρειν θυσίαν. Hier Parallelausdruck mit *πάσχειν; θυσία* ist wie II, 10 moralisch. So *προσφορά.* II, 4. 6. Vgl. *προσφέρομαι* in unserm § u. § 4. Immerhin ist aber dieses Opfer mit dem Opfer Isaaks verglichen:

ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαάκ. So vulg. corr. ℵ, Lat. Hilg. Statt *ὁ τύπος* giebt ℵ *ουτος*, aus Undeutlichkeit der Buchstaben.

Ἰσαάκ. Vulg. corr. ℵ, Lat. *Ἰσάκ.* ℵ. So hat Joseph *ὁ Ἴσακος*, hingegen bei Philo immer *Ἰσαάκ.*

ἐπὶ Ἰσαάκ, an Isaak, das Vorbild, das an Isaak geschah und an ihm sich kund gab. *Ἰσαάκ* ist Gen. nach XIII, 3. 6. So sagt man auch *ποιεῖν τι ἐπί τινος.* Joh. VI, 2. Winer Grammatik § 47. g. Sonst könnte es allerdings auch Dativ sein, wie AG. V, 35. Winer Gramm. § 48. c.

τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. So vulg. Lat. *τὸ θυσίαν.* ℵ. *τὸ* hängt mit der folgenden Variante zusammen.

τελεσθῇ. So vulg. Lat. *τελεσθῆναι.* ℵ, abhängig von *ἐπὶ τὸ.* Allein *ἵνα* muss seinen Conjunctiv haben.

Sache: Was an Isaak vorbildlich dargestellt wurde, sollte in Christus erfüllt und vollendet werden. Der einfache Vergleichungspunkt ist die Darbringung als Opfer auf dem Altar, *προσφέρειν θυσίαν.* Vgl. § 4. *προσφερομένου.* § 5. *προσφέρειν τὴν σάρκα μου.* Das Wesentliche bei Beidem ist aber die willige Hingabe zur Opferung. Dieselbe ist zwar in der alttestamentlichen Erzählung nicht ausdrücklich angegeben. Aber man verstand dieselbe doch so. So lässt Joseph Ant. I, 13. 4 den Abraham dem Isaak zureden. *Ἴσακος δὲ δέχεται πρὸς ἡδονὴν τοὺς λόγους.* Aehnlich spricht sich Clemens Rom. I, 31 aus: *Ἰσαὰκ μετὰ πεποιθήσεως γινώσκων τὸ μέλλον ἡδέως ἐγένετο θυσία.* Vgl. dazu Johann Ludw. Frey Patres apost. p. 157.

Einen andern Vergleichungspunkt hebt dagegen Tertullian contra Judaeos c. 10 hervor: *Cum Isaak a patre hostia duceretur, et lignum ipse sibi portaret, Christi exitum jam tunc denotabat, in victimam concessi a patre, lignum passionis suae bajulantis.*

§ 4.

Während das Volk fastet, sollen die Priester die Eingeweide des einen geopferten Bockes essen, und zwar mit Essig. Die Erklärung der Allegorie des Typus folgt § 5.

τί οὖν λέγει ἐν τῷ προφήτῃ. Dem einfachen Wortsinne und Zusammenhange nach ist hier eine prophetische Stelle citirt, und nicht, wie Usser will, eine Erklärung des tiefern Sinnes im mosaischen Gebrauche eingeführt: Was meint er nun in dem Propheten (Moses)? Denn auf die im Vorigen aus dem Levit. angeführte Stelle kann sich ja unser Paragraph nicht beziehen.

οὖν fehlt im Lat., der bloss übersetzt: *quid dicit propheta?* ἐν kann heissen: durch den Propheten *per,* oder: in dem Propheten *apud,* d. h. in dem prophetischen Buche. Vgl. IX, 1. XI, 6. XII, 1. 4. Hebr. I, 1.

Sache: Die folgenden Worte finden sich in keinem A. T. Propheten, überhaupt nirgends im A. T. Cotelerius, Hefele, Dressel denken an eine Tradition, welche unter den Christen des zweiten Jahrhunderts verbreitet war. Denn Aehnliches findet sich bei Justin M. Dial. c. 40. und bei Tertullian adv. Judaeos c. 14, adv. Marcionem III, 7. Aber Tertullian hat es so wenig aus unserm Briefe als Justin. Vgl. zu VII, 7. Auch Philo bezeichnet die mündliche Tradition als eine zweite Quelle für das Leben Mosis. De vita Mosis I, § 1. P. 603. Und Augustin sagt contra adversarium legis II, 1. Tom. VIII, 580 ed. Bened.: *habere praeter scripturas legitimas Judaeos quasdam traditiones, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent, quas deuterosin vocant etc.* Man muss aber wegen des Ausdrucks ἐν τῷ προφήτῃ an eine Fixirung dieser Tradition in einer prophetischen Schrift denken, also einer pseudepigraphischen. So fanden wir IV, 3 das pseudepigraphische Buch Henoch citirt, das ja auch im Briefe Judae benutzt ist. Da die Stelle nun aber nicht in einer erhaltenen pseudepigraphischen Schrift enthalten ist, so ist nicht mit Sicherheit die Stelle näher zu bezeichnen. Vermuthungen sind wohl ausgesprochen worden. So könnte man an 4 Esra (Apocal. Esrae) V, 5 denken, aus dem noch eine Stelle in unserm Briefe XII, 1 mit den Worten citirt ist: ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι. Vgl. auch Krüger, Theol. Quartalschrift 1852. S. 626. Weizs. S. 28. 1. denkt an eine γραφὴ νόμου Ἑνὼχ im Testam. Zabul 3. Ueber ähnliche Henochcitate vergleiche Dillmann Henoch S. XLI.

καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου. So א Lat. *manducent de hirco,* φευγέτωσαν, vulg., was Menardus nach dem Lat. schon richtig verbessert hat. Im Hellenistischen werden allerdings ἐσθίειν oder φαγεῖν mit ἐκ construirt, nicht aber φεύγειν in diesem Sinne. Winer Gramm. §. 30. 7. Die Conjectur Muralts σφαξάτωσαν hier, und §. 5 σφάξατε, nach Levit. XVI, 9. 15 geht ebenfalls wegen des ἐκ nicht, und ist überhaupt nicht nöthig. Die hier gegebene Notiz ist

eben eine apokryphische, und darf nicht durch eine Textesänderung empfohlen werden.

Man könnte nun hier ferner die Frage erheben, *was* an unsrer Stelle *für ein Bock* gemeint sei. Allein es ist klar der am Fasttag (τῇ νηστείᾳ) oder grossen Versöhnungstag, den zehnten *Tisri*, als Brandopfer für die Sünden (§. 6) dargebrachte gemeint. Levit. XVII, 29. Num. XXIX, 11. Dieser wird aber im Folgenden mit dem andern in die Wüste gejagten, verfluchten Bock in die bestimmteste Parallele gestellt, ὁμοίους τοὺς τράγους. §. 10.

τοῦ προσφερομένου. §. 3. προσφορά und προσφέρειν. Vgl. II, 6.

τῇ νηστείᾳ, Dat. *temporis*, wie τῷ σαββάτῳ, τοῖς σάββασι, τῇ ἑορτῇ, πολλοῖς χρόνοις im N. T. Der Lateiner will mit seinem *ad jejunium* (beim Fasten) auch nichts anderes sagen.

ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν. cfr. §. 3. 5.

προσέχετε ἀκριβῶς. Eine solche Aufforderung zur genauern Aufmerksamkeit ist besonders beliebt bei Allegorien.

καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες τὸ ἔντερον ἄπλυτον μετὰ ὄξους. So werden die Worte in dem pseudepigraphischen Propheten gelautet haben.

τὸ ἔντερον. So א V Lat. (*intestinum*), τὸν ἔντερον, O, τὸν ἕτερον. BC.

τὸ ἔντερον oder τὰ ἔντερα bezeichnet allerdings in der klassischen Gräcität die Gedärme, *intestina*, dagegen σπλάγχνα, die edlern Eingeweide, *exta*, die bei den Opfermahlzeiten vorkommen, und zwar bei fröhlichen, besonders bei Privatopfern. Allein die Hellenisten gebrauchen ἔντερον und ἔγκατα neben σπλάγχνα für רחם. Es kommen sogar alle drei Ausdrücke Genes. XLIII, 30 als Varianten vor. So gebraucht Clemens Rom. I, 21 γαστήρ als Sitz der Gedanken, wie בטן. Prov. XX, 27. Dahin gehört auch die Uebersetzung Aquilas Psalm V, 10: ἔντερον αὐτῶν ἐπίβουλον für קרב, das Eingeweide, das wie לב oder רחם den Sitz der Empfindung bezeichnet. Man könnte nun allerdings auf die Vermuthung gerathen, das Wort sollte hier desswegen in der eigentlichen ursprünglichen Bedeutung genommen werden, weil es im Zwecke des Verfassers liegt, das Unangenehme der Mahlzeit hervorzuheben. Allein das Verspeisen der Gedärme beim Opferritus ist doch zu sehr gegen alle Analogie, und das Unangenehme bleibt immer noch, ἄπλυτον, besonders μετὰ ὄξους.

Sache: Dass die Priester überhaupt bei dieser Gelegenheit essen sollten oder durften, widerspricht durchaus dem Gesetze. Levit. XXIII, 29. Der geopferte Bock wurde ganz und gar, ohne Ausnahme, sogar mit dem Mist, verbrannt. Levit. XVI, 27. Auch der Talmud weiss nichts davon, obschon in demselben die Einzelnheiten des Versöhnungsfestes aufs einlässlichste beschrieben sind. Vgl. Hefele, das Sendschreiben. S. 67. Ueberhaupt enthielten sich die Juden jeglicher Speise am grossen Fasttage. Ebenso weiss Justinus M. l. c. in der sonst ähnlichen Stelle nichts von dieser Opfermahlzeit der Priester, wohl

aber Tertullian in den beiden früher angeführten Stellen, obschon er, wie wir sehen werden, die Sache anders deutet als unser Verfasser.

Nicht unwahrscheinlich sieht Hefele nach Usser die Veranlassung zu diesem Irrthume der damaligen Christen in dem Umstande, dass wirklich bei manchen Sündopfern das Opferthier den Priestern zufiel, die das Fleisch verspeisten. Numer. XVIII, 9. 10. Levit. VI, 16. XXIII, 20. Bähr Mosaische Symbolik II, 360. Ferner hielt nach geendetem Versöhnungstage der Hohepriester ein Gastmahl mit seinen Freunden. Surenhus, Mischna II, 248. cfr. 366.

ἄπλυτον, Lat. *non lotum.* Vgl. πλύνω, Apoc. VII, 14. Es werden in solchen Fällen sonst überall Waschungen angewandt. Exod. XXIX, 17. Levit. I, 9. 13. Vielleicht kam man auf die Annahme, dass hier die Eingeweide ungewaschen verspeist worden seien, weil Levit. XVI, 27 ausdrücklich noch der Mist des geopferten Bockes genannt ist.

μετὰ ὄξους. Davon ist §. 5 die weitere Erklärung gegeben.

§ 5.

Diese saure Mahlzeit ist ein Vorbild auf das Leiden Jesu, indem die Juden schnöder Weise Christum am Kreuze mit Essig und Galle tränkten.

Ganz anders fasst die Sache Tertullian (a. a. O.), nach welchem besagte Mahlzeit die Theilnahme an Christus bedeutet, namentlich an seiner Wiederkunft, und das Fasten des Volkes als Typus des Ausgeschlossenseins an dieser Theilnahme gefasst wird.

πρὸς τί; wozu? was bedeutet diess? was hat diess für einen typischen Sinn. Vgl. X, 3. 6. 7. XII, 3.

ἐπειδὴ ἐμέ. Vulg. Corr. א. Hilg. ἐπι i. e. ἐπεὶ, א. Weizs. p. 25. Aber §. 9 hat א auch ἐπειδή. Der Lat. hat hier *quoniam,* §. 9 *quia.*

Der Text des א ist hier nachlässig, statt ἐμέ vulg. Corr. א Lat. giebt er εμεν.

Nach ἐμέ haben BCOV Men. εἶδον, was im א und Lat. fehlt. Man glaubte dem ἐμέ ein Verbum geben zu müssen, allein dasselbe ist ποτίζειν, das einen doppelten Acc. bei sich hat Matth. X, 42. Marc. IX, 41. 1 Cor. III, 2. Es ist also kein Komma nach ἐμέ zu setzen. Davisius stellte die Conjectur auf εἶπεν in der Bedeutung: meint er, möchte er sagen.

ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. §. 3. 4.

μέλλοντα τοῦ λαοῦ μου. So א und Lat. μου fehlt vulg.

τοῦ καινοῦ. κενου bei א ist natürlich Itazismus wie V. 7. Das Wort fehlt beim Lat. Es mochte ihm auffallen, dass Christus nur für die Sünden der Christen geopfert wird, während nach dem N. T. der Tod Christi für die unter dem alten Bunde geschehenen Uebertretungen statt fand: Hebr. IX, 15. X, 26. Röm. III, 25. 26. Nach

1 Joh. II, 1. 2 werden aber auch die Sünden unter dem neuen Bund durch Christus getilgt. Vgl. Bähr (Tod Jesu. S. 19. b).

Ueber *καινὸς λαὸς* cfr. V, 7. *καινίζω*, VI, 11.

προσφέρειν τὴν σάρκαν μου. So ℵ. *σάρκα*, vulg. cfr. VI, 2. 3. VII, 6. *ἕναν.* X, 1. *κόρακαν.*

μου. ℵ. Lat. *corpus meum. om. vulg.*

προσφέρειν. §. 3. 4.

μέλλετε ποτίζειν. So ℵ vulg. Lat. *μέλλεται* bei C und Men. ist Itazismus.

χολὴν μετὰ ὄξους. *ὄξος*, Essig mit Wasser vermischt, *posca*, oder auch rein, wurde und wird in heissen Ländern als ein gewöhnlicher Trank gegen den Durst getrunken. Daher nimmt Tertullian a. a. O. den Essig im guten Sinn. Wenn er hier im bösen Sinne als Typus des Leidens genommen wird, so spricht dafür auch ein weit verbreiteter Sprachgebrauch, nach welchem eben alles Unangenehme sauer vorkommt. So steht Psalm LXIX, 22 das Tränken mit Essig in Verbindung mit dem Hohne, mit dem der Fromme verfolgt wird. Und ebenso wird Luk. XXIII, 36 das Darreichen des Essigs in Verbindung mit der Verspottung erwähnt. Die Griechen gebrauchen das Wort *ὀξυγλυκὲς* oder *ὀξύγλυκον*, Gemisch von Essig und Honig, tropisch für Gemisch von Freud und Leid. Aristophanes bei Pollux VI, 11. *ὀξυγλυκεῖαν τ' ἄρα κοκκιεῖς ῥοάν.* Erasmi adag. 754. Und dasselbe wollen die Lateiner mit ihrem *acetum durum, mordax, acetum habere in pectore* sagen.

χολή, eigentlich Galle, bezeichnet schon bei den 70 gallenbittre Stoffe, so dass damit Wermuth, Coloquintensaft, oder auch Myrrhe gemeint sein kann. Daher bei Marcus XV, 23. 36 *οἶνος ἐσμυρνισμένος*, Myrrhenwein. Auch dieser Ausdruck kann an und für sich das Unangenehme des Leidens bezeichnen, *χόλος μόχθων*, das Bittere der Leiden, wie die Griechen sagen. Nach Celsus sagten die Christen, dass die Juden dadurch, dass sie Christus peinlich straften und mit Galle tränkten, den Zorn Gottes sich zugezogen hätten. Orig. c. Celsum. IV, 20. 22.

φάγετε ὑμεῖς μόνοι. Subjekt sind nach dem Gegensatze hier die §. 4 schon genannten *καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες.*

τοῦ λαοῦ νηστεύοντος καὶ κοπτομένου. So ℵ *vulg. plangite.* Lat. Sowohl das saure Essen der Priester als das trauernde Fasten des Volkes ist Typus auf das Leiden des Herrn.

ἐπὶ σάκκου καὶ σποδοῦ. So ℵ Hilg. *σάκκου.* OV. *ἐπὶ σάκκῳ καὶ σποδῷ*, vulg. Gewöhnlich steht in dieser Redensart *ἐν*, oder ein Verbum, das den Acc. regiert, wie *περιτίθημι, περιβάλλω, ἀναζώννυμι, περιζώννυμι, ὑποζώννυμι.* Wegen *ἐπὶ* mit Gen. vgl. Jonas III, 6. *καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ σποδοῦ.*

ἵνα δείξῃ. So ℵ vulg. Hilg. *δείξει.* Itazismus.

ὅτι δεῖ αὐτὸν πόλλα παθεῖν ὑπ' αὐτῶν. So ℵ Lat. *ab illis. ὑπὲρ αὐτῶν*, wie §. 3. 4. Dem widerspricht aber hier *καινοῦ* und §. 3 *ἡμετέρων.*

πόλλα. ℵ, om. vulg. Lat.

§. 6.

Die beiden Böcke des Versöhnungstages (*Levit.* XVI) sind Typen auf Christus, und zwar der eine als Opfer.

πῶς οὖν ἐνετείλατο, προσέχετε. Diese Worte sind eher als Ein Satz zu verbinden wie πῶς κ' τ' λ. §. 7. 9. VIII, 2.

Statt πῶς οὖν des vulg. und Lat. (*sic*) giebt ℵ ἅ.

λάβετε δύο τράγους καλοὺς καὶ ὁμοίους. Statt ὁμοίους hat C ὁμοίως, was schon Men. corrigirte.

Bei den 70 heisst es Vs. 5: λήψεται (Ἀαρὼν) δύο χιμάρους (zwei Ziegenböcke) ἐξ αἰγῶν. So Levit. IV, 23. χίμαρον ἐξ αἰγῶν ἄρσεν ἄμωμον. Suidas: χίμαρος· ὁ τράγος, καὶ· χίμαιρα ἡ αἴξ. Joseph Antiq. III, 10. 3 gebraucht ἔριφος. Bei den 70 zieht sich die Var. τράγος durchs ganze Kapitel hindurch (Ald.).

καλοὺς καὶ ὁμοίους steht nicht in den 70, kann indessen leicht durch einen Schluss gewonnen werden. *Schön* musste jedes Opferthier sein, und so waren beide ἀμώμοι nach Dionys. Alex., epist. adv. Paul. Samos. 4, und nach Procop. gaz., nach Cyrill. von Alex. waren sie καλοὶ.

Gleich waren sie, da nur das Loos über ihre weitere Bestimmung entscheiden sollte, und sie überhaupt eine parallele Stellung einnahmen. Daher heisst es in der Mischna Joma VI, 1: *De duobus hircis diei expiationis mandatum est, ui sint pares in aspectu, statura et pretio, et ut simul etiam capiantur.* Damit stimmt überein *Maimonides de die propit.* V, 14. Vgl. Bähr, Symbolik des Mosaischen Kultus. II, 679. Lundius, Jüd. Heiligth. 1031. b. Nach Cyrill Alex. in Glaphyris waren die beiden Böcke καλοί τε καὶ ἰσομεγέθεις ἀλλήλοις ἄμφω τε ἰσήλικες, ὁμόχροοί τε καὶ κατ' οὐδένα τρόπον παθόντες τὴν ἐμπηρίαν. Dasselbe sagen auch aus Justinus M. Dial. p. 259 (Ed. Par.). c. cap. 40. καὶ οἱ ἐν τῇ νηστείᾳ δὲ τράγοι δύο ὅμοιοι κελευσθέντες γίνεσθαι, und Tertullian contra Judaeos c. 14., et adv. Marcionem III. c. 7. cfr. Usser (Oxon.) und Cotelerius.

Warum nun hier diese beiden Eigenschaften der beiden Böcke mit dieser Absichtlichkeit (denn hier geschieht es zum ersten Mal) von unserm Verfasser hervorgehoben werden, das wird §. 10 erklärt: εἰς τοῦτο ὁμοίους τοὺς τράγους etc.

καὶ προσενέγκατε. Eigentlich wurde nur der eine Bock geopfert εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, wie es sogleich heisst. Justin l. c. ὁ δὲ ἕτερος εἰς προσφορὰν. Auch bezeichnet προσφέρειν zunächst das Opfern. §. 3. 4. 5. Es kann aber auch im weitern Sinne das Darbringen und Weihen überhaupt ausdrücken. So öfters bei den 70 und im N. T. Es ist also hier vom andern Bock gebraucht wie §. 7. καὶ στήσει αὐτοὺς ἔναντι κυρίου. Vgl. auch Justin l. c. ἡ τῶν δύο τράγων τῶν νηστείᾳ κελευσθέντων προσφέρεσθαι προσφορὰ. Beide Ziegenböcke galten zusammen der Beseitigung der Sünde des Volkes, und werden als Ein חַטָּאת zusammengefasst, wiewohl nur Einer wirklich geopfert wurde. Knobel. Bähr, Mos. Symbolik II, 678.

καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕναν. So ℵ, *ἕνα.* vulg. Vgl. §. 7. *σάρκαν.* §. 5. Dagegen hat ℵ §. 9. *ἕνα.*

Statt *ὁ ἱερεὺς* hat O bloss *ἱερεὺς*, Lat. *sacerdotes*. Die Lesart mit *ὁ* ist genauer, bei den 70 ist überall Aaron genannt oder gemeint.

ὁ εἷς, ὁ εἷς. §. 7. 9. Levit. XVI, 8. und oft im N. T. Winer Gramm. §. 26. 2.

εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. Vor *ὑπὲρ* fügt ℵ noch bei *τὸν ἕνα*, was aus der Umgebung sich eingeschlichen hat.

ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. So ℵ FOV Lat. und eine Glosse des B. Es fehlt vulg. Schon Dr hatte es aufgenommen, und dann natürlich auch Hilg. Der Ziegenbock, der geopfert wurde, war eigentlich ein Sündopfer, *περὶ ἁμαρτίας*, während zum Brandopfer, *ὁλοκαύτωμα*, ein Widder bestimmt war. Levit. XVI, 5. *καὶ κριὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα.* Vs. 9. *καὶ προσοίσει περὶ ἁμαρτίας.* Vs. 15. *καὶ σφάξει τὸν χίμαρον τὸν περὶ ἁμαρτίας.* So Vs. 27. Vgl. Levit. IV, 23.

Daher ist die Beifügung *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* bei *ὁλοκαύτωμα* nothwendig.

Ueber den Widder als Brandopfer vgl. Levit. VIII, 18.

§. 7.

Der andere Bock, der verfluchte, ist Typus des in der ersten Parusie erscheinenden Jesus.

Die genauere Begründung folgt §. 8.

In §. 9 ist von der zweiten Parusie die Rede.

Nach Justinus M. Dial. c. 40 waren beide ähnliche Böcke ebenfalls eine Verkündigung der beiden Parusien Christi, *τῶν δύο παρουσιῶν τοῦ Χριστοῦ καταγγελία ἦσαν· μιᾶς μὲν, ἐν ᾗ ὡς ἀποπομπαῖον αὐτὸν παρεπέμψαντο οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ οἱ ἱερεῖς, ἐπιβαλόντες αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ θανατώσαντες αὐτὸν, καὶ τῆς δευτέρας δὲ αὐτοῦ παρουσίας, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπιγνώσεσθε αὐτὸν, τὸν ἀτιμωθέντα ὑφ' ὑμῶν, καὶ προσφορὰ ἦ ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν κ' τ' λ.* Ein Schriftsteller erklärt den andern Aber eine Bekanntschaft unsers Briefs bei Justin desswegen für wahrscheinlich zu halten, ist doch ein gewagter Schluss. Justin steht auf eigenen Füssen, ist auch in diesen Dingen noch viel reichhaltiger und gelehrter. Beide stehen zueinander parallel, nicht einer in Abhängigkeit zum andern.

τὸν δὲ ἕναν τί ποιήσωσιν; So ℵ. *ποιήσουσιν*, vulg. der Lat. lässt die ganze Frage als überflüssig weg, und giebt sogleich den folgenden Satz: *alium autem in maledictionem.*

Ueber *ἕναν* vgl. § 6.

τί ποιήσωσιν; was sollten sie ihm thun? Ueber den *Aor. Conj.* in unabhängigen Sätzen von etwas, das geschehen sollte, wo auch das Fut. Indic. stehen kann, vgl. Winer §. 41. 4. b.

ποιεῖν τινά τι, einem etwas anthun, mit einem etwas machen, *facere alicui aliquid, aliquid de aliquo, aliquid aliquo.* So öfters im N. T. Matth. XXVII, 22. *τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν;* Marc. XIV, 7. *εὖ ποιεῖν τινα.* So *καλῶς ποιεῖν τινα.* Viger. 289. Anders war die Redensart VI, 11.

ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς. cfr. §. 9. *ὁ εἷς.* §. 6. Unser Verfasser gebraucht einzig für diesen Bock לַעֲזָאזֵל den Ausdruck *ἐπικατάρατος*, offenbar mit Beziehung auf Christus, von dem in der ersten Kirche derselbe gebraucht wurde. Gal. III, 13. vgl. 10. nach Deutr. XXI, 23. XXVII, 26. Der mit den Sünden beladene und in die Wüste entfernte Sündenbock ist der verfluchte, auch bei *Tertullian maledictus* (Lundius 1037. a), der die Sünden auf sich trägt und in die Wüste bringt. Die 70 dagegen und ihnen nach die KVV übersetzen *ἀποπομπαῖος*, Hier. und vulg. *emissarius*, oder mit mehr Berücksichtigung des ל *εἰς τὴν ἀποπομπὴν* (wie hier der Lat. *in maledictionem*, während er §. 9 bloss *maledictus* giebt), zur Entfernung, zur Verbannung, mit welchem sinnlichen Begriffe zugleich nach dem griechischen Sprachgebrauch zusammenhängt: zur Abwendung des Bösen. Beide Bedeutungen vereinigt auch das Adj. *ἀποπομπαῖος*, entfernend, und, Unheil abwendend, so dass es synonym gebraucht wird mit *ἀποτροπαῖος*, z. B. Joseph c. Apion. II, 34 im Gegensatz von *δοτὴρ ἀγαθῶν*, und *ἀλεξίκακος*. So heissen bei Julius Pollux V, 26 Dämonen *ἀποπομπαῖοι*, insofern sie das Unheil als Schutzgeister abwenden. Ebenfalls nannten die Alten das Sühnopfer, das alljährlich für den Poseidon ins Meer versenkt wurde, das *περίψημα*, die *σωτηρία* oder *ἀπολύτρωσις*, geradezu *ἀποπομπαῖος*. Auch bei den Aethiopen wurden wie in Athen Menschen als solche *ἀποπομπαῖοι* entsendet. Diod. Sic. II, 13. Menardus ad h. l. Andre Uebersetzer haben bald mehr bloss die sinnliche Seite des Begriffs wiedergegeben, wie Aquila: *τράγος ἀπολελυμένος εἰς τὴν ἔρημον*, Symmachus: *τράγος ἀπερχόμενος*, bald mehr die tropisch-religiöse, wie Eugubinus: *expiatorius*, der zugleich die *dii averrunci* der Römer vergleicht. *Varro Lingua lat.* VII, 102. Hartung, Religion der Römer. II, 7. So schon Joseph Antiq. III, 10. 3. *Δύο ἐρίφους, ὧν ὁ μὲν ζῶν εἰς τὴν ὑπερόριον ἐρημίαν πέμπεται, ἀποτροπιασμὸς καὶ παραίτησις τοῦ πλήθους παντὸς ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐσόμενος.* Beide Begriffe vereinigt sehr gut die Uebersetzung der 70.

Was nun aber die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks לַעֲזָאזֵל betrifft, so gehört eigentlich diese Erörterung nicht hierher. Indessen will ich doch meine Ansicht darüber in Kurzem beifügen, da mir dieselbe die Auffassung der Sache deutlicher zu machen scheint, als sie bisher gemacht worden ist.

Es fragt sich zunächst, ob mit dem Ausdrucke der Bock selber adjectivisch als ein *ἀποτροπαῖος* bezeichnet werde? oder ob ein Ort der Einsamkeit und Wüste, *ἔρημος*? ob eine Persönlichkeit zur Entfernung? oder ein Abstractum, die Entfernung selbst, die *ἀποπομπή*?

Da das Wort im A. T. nicht mehr vorkommt, so sind wir ausser

der Etymologie zunächst auf den Zusammenhang von Levit. XVI gewiesen, in dem es sich findet.

Nach dem Gegensatze zu ליהוה denkt man an eine Persönlichkeit, der der Bock zugeschickt wurde, und zwar einen Wüstendämon, dergleichen sowohl im A. T. als im N. T. erwähnt werden, und wie die spätern Juden (Pirke Elieser c. 56), Christen und Muhamedaner (*Spencer de legibus Hebr. ritualibus* III, 8, 1. *Relandus de relig. mahomed.* p. 189. Eisenmenger I, 823, Rosenmüller, Morgenland II, S. 192) einen unter dem Namen Azazel anführen. Als Geist der Wüste erklärt das Wort *Aben Esra*, und wenn Cyrill Alex, Theodoret und Procopius diese Ansicht bekämpfen, so müssen sie sie ja vorgefunden haben. Das Wort aber direkt auf den Satan zu beziehen, geht schon darum nicht, weil letzter nach ursprünglich hebräischer Vorstellung nicht in der Wüste haust, und überhaupt als Diener Gottes eine ganz andere Stellung einnimmt.

Vgl. das Ausführliche über den Azazel Vossius, Menardus, Cotelerius, Suicer, Bochartus (Hierozoicon), Bähr (Mos. Symb. II. 665 f.), Knobel ad Levit. XVI, 10, Vaihinger bei Herzog Art: Azazel. Lundius, 1032. 1037.

Was ich von mir beifüge, ist bloss eine Bemerkung, die mir die verschiedenen Ansichten zu vereinigen, und zu einem Abschluss zu bringen scheint. Der Wüstengeist Azazel muss nämlich doch ursprünglich auf einer Personification einer Idee beruhen, die in seinem Namen angegeben sein muss, der eine Appellativbedeutung haben wird. Man mag nun das Wort mit Gesenius aus dem Arabischen ableiten, wo die Wurzel absondern heisst, oder aus dem hebr. עֵז, Ziege, und אָזַל, weggehen, immerhin ist es der Begriff der Einöde, Entfernung, Verbannung, der durch das Wort ausgedrückt wird. Damit stimmt auch der Zusammenhang überein, vgl. Vs. 22. אֶרֶץ גְּזֵרָה, und sämmtliche alte Uebersetzungen. Namentlich sind manche Juden und Christen der Ansicht, dass der öde Felsen bei Jerusalem, von dem der Sündenbock herabgestürzt wurde, Azazel, Oede, geheissen habe. Lundius 1032. b. Derselbe wäre dann personifizirt in jenen Dämon. Derselben Ansicht ist im Grunde auch Knobel, nach welchem der Verfasser von Levit. XVI den Azazel als einen Wüstenunhold sich denke. Er ist also der Wüstemann, der zu den Schedim oder Wüstengeistern gehört, die im Pentateuch (Levit. XVII, 7. Deutr. XXXII, 7) erwähnt werden. Herzog R. E. XII, 40. Die Hebräer dachten aber nicht an ein Sühnopfer für diesen Wüstengeist, sondern letztrer erhielt den Fluch der Sünde, der auf ihn übergetragen wurde. Und eben desswegen konnte unser Verfasser zu der Idee kommen, im Azazel einen Typus auf Christus zu sehen, der nicht gesühnt wurde, sondern selbst sühnte.

προσέχετε, §. 6, u. o.

πῶς ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ πεφανεροῦται. Statt *Ἰησοῦ* vulg. Lat. Corr. ℵ hat ℵ *θεοῦ*. Es müsste gen. subj. sein, was aber gegen alle Analogie ist. Aus einem Glossem aus den ersten Zeiten des Dreieinigkeitstreites ist es auch schwer abzuleiten. Auf jeden Fall ist es falsch.

Sache: Die vorbildlichen Kultushandlungen sind zuerst §. 8 angeführt.

§. 8.

Der verfluchte Bock wird angespeit, durchstochen, mit rother Wolle bekränzt, in die Wüste getragen, die rothe Wolle ihm abgenommen und auf einen Strauch gelegt.

Inwiefern dies ein Typus auf Christus sei, wird §. 9 gezeigt. Dass es aber ein Typus sei, wird noch zum Ueberfluss in den letzten Worten des §. 7 gesagt.

Sache: Die *Imperative* des Paragraphs sind nicht parallel mit προσέχετε zu fassen, sondern mit dem Imper. der vorhergehenden Paragraphe, als Befehle Gottes. Solche Befehle sind nun aber weder Levit. XVI, noch überhaupt im A. T. gegeben; auch im Talmud steht nichts von jener *Beleidigung*, bloss von der rothen Wolle. Surenhus Mischna, II, p. 223 f. Lundius, Jüd. Heiligthümer 1033. a. Es wurde vielmehr ein Gerüste gebaut, um den Bock vor Beschimpfung zu sichern, desgleichen ihm nach den Palästinensern die Babylonier, nach den Babyloniern die Alexandriner angethan hätten. Mit Unrecht denkt daher schon desswegen Menardus an eine Tradition, die bis auf Mose zurückgeführt werde, und beruft sich dafür auf allgemeine Angaben bei Philo, *de circumcisione*, bei Hegesipp (Euseb. H. E. IV, 21), Hilarius, u. a. m.

Wie unser Verfasser, so erwähnt dagegen auch derselben Umstände Tertullian in zwei Stellen adv. Marcionem III, 7. adv. Judaeos c. 14, die dasselbe aussagen: *Unus autem eorum circumdatus coccino maledictus et consputatus et convulsus et compunctus a populo extra civitatem abjiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus Christi passionis, qui coccinea circumdatus veste, et computatus et omnibus contumeliis afflictus extra civitatem crucifixus est.* Justin Dialog. 40 deutet bloss im Allgemeinen die Misshandlung des Bockes mit den Worten an: *ἐπιβαλόντες αὐτῷ χεῖρας, καὶ θανατώσαντες αὐτόν.* Diess könnte sich allerdings auch auf das Herabstürzen des Bockes von dem Felsen beziehen, wie Hefele will. Unser Verfasser schweigt aber davon, da es ihm nicht in die Allegorie auf Christus passt, was aber bei Justin ebenfalls der Fall ist. Eher erklärt man sich daher die Sage von der Beschimpfung des Bockes mit Hefele aus der Beschimpfung desselben durch Babylonier oder Alexandriner, die dann im Munde des christlichen oder heidnischen Volkes verallgemeinert wurde. Vgl. auch Lundius 1037 A. Le Moyne II, 673 f.

καὶ ἐμπτύσατε πάντες. א BOV Voss. Dr. Hilg. *ἐκπτύσατε* C Lat. *exspuite in illum.* *Ἐμπτύω* ist von denen gebraucht, die Jesum anspuckten. Matth. XXVI, 67. XXVII, 30. So steht §. 9 *ἐμπαίζω.*

πάντας, der Bock ist verflucht vom Volke, *maledictus a populo*, Tertull., nicht von Gott.

καὶ κατακεντήσατε. Joh. XIX, 37. Dafür steht Apoc. I, 7. ἐκκεντέω nach Zach. XII, 10.

καὶ περίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. περίθετε. ℵ Lat. περιθεῖτε. vulg. περιθῆτε. OV. Der Imper. ist schon des Parallelismus mit dem Vorigen wegen natürlicher.

κόκκινος. Als scharlachroth wird bei Matth. XXVII, 28. (Marc. XV, 17) der Rock Jesu bezeichnet. Auch hier wieder Bekanntschaft mit Matth.

ἔριον. Von der Wolle sagt der Talmud dasselbe was unser Verfasser, und fügt noch bei, sie habe die Gestalt einer Zunge. Es erhielten eigentlich beide Böcke jeder ein wollenes Scharlachband, der eine aufs Haupt, der andere an den Hals. Lundius 1033. a. Surenhus Mischna, S. 226. 227. Usser (Oxon.) ad h. l. Hefele u. Dr. ad h. l. Le Moyne. II, 674.

Die Wolle auf dem Haupte war eine wollene Vitta, infula, ταινία, durch die das Thier als ein zur Weihe gereinigtes bezeichnet wurde, Virg. Georg. III, 48. K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Altrth. der Gr. §. 24. 8. In diesem Sinne bekränzte man auch Menschen zur Weihe mit Wolle. Plato Resp. III, 398. A. ἐρίῳ στέφαντες. Dass auch zur reinigenden Asche der rothen Kuh Wolle gehörte, vgl. zu VIII, 1. Bei dem Reinigungsfest der Römer im Februar gebrauchte der Priester Wolle als Reinigungsmittel. Ovid. Fasti II, 21. *Pontifices ab rege petunt et flamine lanas.* Bei diesem Feste wurden zwei Jünglinge mit blutigem Messer an der Stirne berührt, worauf andere das Blut mit Wolle abwischten. Preller Römische Mythol. 344.

An und für sich galt Wolle nicht für rein, im Gegentheil wurde ihr in dieser Beziehung Leinen entgegengesetzt. Hesek. XLIV, 17. 18. Diesen Sinn hatte es auch, wenn die ägyptischen Priester nur leinene Kleider tragen durften. Plin. H. N. XIX, 1. Herod. II, 37. Philostr. Apoll. II, 20. So war es mit den Kleidern der hebräischen Priester und den Umhängen des Vorhofs. Bähr, Mos. Symb. I, 263 f.

Hingegen reinigt der wollene Lappen viel besser als ein anderer, namentlich wenn er mit Seife oder Lauge getränkt ist. Daher kann Wolle gar wohl Symbol, wenn auch nicht des Reinen, so doch des Reinigenden sein. Daher die *scharlachfarbene* Wolle, d. h. das scharlachrothe Band oder der Lappen (κλωστὸν oder κεκλωσμένον κόκκινον) sowohl in den Brand der rothen Kuh geworfen, Num. XIX, 6, unten VIII, 1, als auch bei der Reinigung vom Aussatze angewendet wurde. Levit. XIV, 4. 6. 49—51.

καὶ οὕτως εἰς ἔρημον βληθήτω,

οὕτως, d. h. nachdem alles dies geschehen war

εἰς ἔρημον. Lat. *in aram ponatur.* Hilg. emendirt das Lat. *in eremum*, aus dem *aram* entstanden sein könnte. Andere denken weniger wahrscheinlich an eine griechische Variante εἰς ἀράν (vgl. Röm. III, 14, und ἐπικατάρος), das der Lat. mit *ara* identifizirte. Auf jeden Fall ist *in aram* falsch, denn nach der Ansicht unsers Ver-

fassers war (wie das auch richtig ist) der andere Bock für den Altar bestimmt. §. 6. 9.

Zu bemerken ist bei εἰς ἔρημον das Fehlen des *Artikels*. Unser Verfasser lässt nur ganz unbestimmt den Bock in eine Wüste getrieben werden. Wenn er gleich nachher den Artikel setzt, εἰς τὴν ἔρημον, so geschieht es, weil von einer Wüste schon vorher die Rede war. Bei den 70 steht dagegen überall der Artikel: Levit. XVI, 10. καὶ ἀφήσει αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον. Vs. 21. καὶ ἐξαποστελεῖ ἐν χειρὶ ἀνθρώπου ἑτοίμου εἰς τὴν ἔρημον. Und so Vs. 22. Nach den Juden hiess diese Wüste Zuck, und war zwölftausend Schritte von Jerusalem entfernt, voller Felsen. Lundius 1036. b. Surenhus p. 240. 4. 241. 5. 6. Hefele Sendschr. S. 72. Nach andern hiess der Felsen so, von dem der Bock hinabgestürzt wurde. Lightfoot in Matth. p. 99 nach der babyl. Gemara Joma fol. 66. 2. Nach dem Talmudisten hiess aber jeder rauhe Fels צוק. Andere dagegen sind der Ansicht, jener Berg habe Azazel geheissen. Lundius 1032. b.

βληθήτω. Die 70 haben ἀποστέλλω oder ἀφίημι, Levit. XVI, 10, und ἐξαποστέλλω, Vs. 21. 22. 26. Das N. T. hat bisw. ἐκβάλλω in diesem Sinne, aber auch βάλλω εἰς.

καὶ ὅταν γένηται οὕτως, ἄγει ὁ βαστάζων τὸν τράγον εἰς τὴν ἔρημον.

ὁ βαστάζων. Nach Levit. l. c. Talmud, Surenhus p. 240. Lundius l. c. und nach unserm Verfasser (ἄγει, βληθήτω) wird der Bock geführt, nicht getragen. Somit ist auch im Sinn unsers Verfassers βαστάζειν in der weiteren Bedeutung zu nehmen von wegschaffen, wegnehmen, hinbringen, wie es bei Josephus gebraucht wird: Antiq. VII, 11. 7. VII, 15. 3. VIII, 2. 2. IX, 7. 1. IX, 12. 3. X, 4. 5. XII, 5. 4. XIV, 7. 1. Aehnlich Le Moyne. II, 692. f.

καὶ ἀφαιρεῖ τὸ ἔριον. Der Lat. hat bloss *qui auferat*.

Statt ἀφαιρεῖ, Corr. א, Vulg. Lat., C (ἀφερει) hat א bloss φερι ohne καί.

Sache: Nach der von unsrer Darstellung abweichenden des Talmud wird ein Theil der rothen Wolle des Emissarius auf einen Felsen gelegt, der andere Theil dem Bock um die Hörner geschlungen. Surenhus p. 241. Hefele ad h. l. Lundius 1037. b. f. Wie die Gemara, Barhemora und Maimonides angeben, wollte man sich vergewissern, ob die rothe Wolle während des Sterbens des Bocks weiss geworden sei, was als ein Zeichen der wirklichen Sündenvergebung angesehen wurde. Diess konnte man aber an der Wolle des Bockes selbst nicht sehen, da er von dem Felsen herabgestürzt wurde. Daher musste man einen Theil derselben auf den Felsen legen. Tract. Joma c. 6. sect. ult. Usser (Oxon.) Lundius 1038. a. Le Moyne. II, 680.

Dagegen heisst es hier: καὶ ἐπιτίθησιν αὐτὸ ἐπὶ φρύγανον. So א und Lat. αὐτο fehlt vulg. ἐπι τιθησιον bei א ist Schreibfehler, der auch Corr. א corrigirt ist.

φρύγανον, gewöhnl. Reis, Reisig, zum Feueranzünden. Hesych: φρύγανα· ὕλη λεπτὴ καὶ ξηρά. AG. XXVIII, 3. Martyr. Polyc. 13. Nach dem Zusammenhange hier aber muss es in weiterm Sinne von

dürrem Strauch, Ruthe, Gerte genommen werden. So Hiob XXX, 7 φρύγανα ἄγρια für חָרוּל, Dornstrauch.

τὸ λεγόμενον. Corr. א, vulg. Lat. τὸ γενόμενον. א.

ῥαχίη. Voss, Cotel. Hef. Dr. ῥαχήλ. א Hilg. ῥαχίηλ. Men. ῥαχίλ, BCOV, und marg. bei Voss. ῥάχιν, Bernardus. Lat. *quae dicitur rubus* (Brombeerstrauch, Brombeerstaude).

Die Form ῥαχίη i. q. ῥαχία liegt in der Mitte der Varianten, die sich in ihr am ehesten vereinigen, und die auch am besten in den Zusammenhang passt. Das Wort heisst allerdings gewöhnlich felsige Küste, wie ῥάχις, Berggrat, Felsengrat, ῥαχάς, Erdrücken, eigentlich Rückgrat, wie wir ja auch von Bergrücken, Berggrat, Rückgrat, reden. Dabei vereinigen aber alle diese Worte zugleich damit die Bedeutung: Dornstrauch, Dornhecke, Hecke, Gehege, Zaun. Auch ἄκανθα bezeichnet ausser dem Dorn und Dornstrauch wie ῥάχις den Rückgrat, ἄκανθα τοῦ νώτου, wie Hesych und Ms. Lex. Coisl. ῥάχις erklären. Und dass das Wort von unserm Verfasser in dieser Bedeutung genommen sei, sieht man daraus, dass er ῥαχίη zu den φρύγανα zählt, nachher dafür ἡ ῥάχος gebraucht, das Hesych durch Dornstrauch erklärt, und dass er §. 11 es ἄκανθα nennt. So erklären auch wirklich Suidas, Phavorin, und eine Glosse zu Herodot ῥαχίη durch φραγμὸς (i. q. φράγμα, φραγμών), Dornhecke. Dahin gehören auch die Formen ὁ ῥάχος, nach dem Etymol. Magnum ein Stock mit Dornen, αἱ ῥαχαὶ bei Theophrast für verhärtete Weinreben, Rebholz, was ja auch Reisig ist, aus dem man Rebwellen verfertigt. So fügt die obige Glosse zu Herodot noch bei: ἡ δέσμη τῶν φραγμῶν, Dornenbündel. Schon Vossius u. Cotelier nehmen ῥαχίη, wie sie lesen, in der Bedeutung von ἡ ῥάχος (Dornstrauch), was Menardus in den Text nehmen will.

Zu seiner Auffassung der Sache ist unser Verfasser wahrscheinlich auf folgende Weise gekommen. Der Fels der Juden, von dem der Talmud redet, auf den die rothe Wolle gelegt wurde, konnte von den Hellenisten ῥαχίη genannt werden. Unser Verfasser nahm nun aber das Wort sehr gern in der andern Bedeutung von Dornen. Denn so passte es ihm trefflich zu seiner Allegorie auf die Dornenkrone Christi, die mit zu den Leiden Christi gehörte, τοῦ μέλλοντος πάσχειν, §. 10, und die zugleich ein Vorbild auf die Leiden der Christen ist. §. 11. Hilg. dagegen liest ῥαχήλ, und erklärt die Sache aus ῥακά, stulte, Matth. V, 22, und אֵל, also *stultus Deus*, wie Azazel genannt werde. Nicht glücklich!

οὗ καὶ τοὺς βλαστοὺς εἰώθαμεν τρώγειν ἐν τῇ χώρᾳ εὑρίσκοντες.

Für εἰώθαμεν hat der Lat. *adsumus*, Schreibfehler des Abschreibers statt *adsuevimus*, wie schon Menardus sah, Hilg. billigte.

βλαστοὺς, א vulg. BOV, Voss, Hef. Dr. Hilg. βλαστὸς heisst allerdings zunächst der Keim, Spross, Trieb, *germen*, *surculus*, der sowohl den Blättern als den Früchten vorangeht. Philo *de mundi opif*. P. 8. M. und βλαστάνω, *germinare*, P. 9. F. So wird der Ausdruck gebraucht bei Theophrast, den 70, u. s. w. βαστοὺς in C ist kein Wort und Schreibfehler.

Nun ass man aber die Keime nicht, und auf jeden Fall waren sie nicht süss. *Βλαστοὶ* ist also in dem erweiterten Sinne zu nehmen von dem, was hervorgesprosst ist, also von der Frucht, *fructus*, wie der Lat. hier geradezu übersetzt. Es ist aber nicht nöthig, desswegen mit Davisius *καρποὺς* zu emendiren. Unser Verfasser sagt gleich nachher *οἱ καρποί*, und von Galen *περὶ τροφῶν δυνάμεως*, l. II, werden unter den Speisen die *βλαστοὶ τῶν βάτων*, der Dornsträuche empfohlen. Wenn Sir. L, 8 das wohlriechende Harz des Weihrauchbaumes seine *βλαστοὶ* heissen, so ist damit eben das gemeint, was er hervorbringt. Auf diese Erklärung führte auch die Lesart *βάτους* bei Menardus. Dieses Wort bezeichnet zunächst den Dornstrauch, und fällt nach Aristot. de plantis I, 4 in den allg. Begriff *θάμνος*, Gesträuch, Buschwerk. So bemerkt Cyrill Alex. l. I in Exod. zu *βάτος· φυτόν ἐστιν θαμνοειδὲς*, und wenn Luk. XI, 44 *βάτος* sagt, so heisst es in der Parallelstelle Matth. VII, 16. *ἄκανθα*. Besonders ist aber darunter der Brombeerstrauch zu verstehen, *rubus*, und wie unter diesem auch die Brombeere, *τὸ βάτινον*, Adj. von *βάτος*. Galen l. c. *τῶν βάτων καρπὸν ὀνομάζουσιν οἱ παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι βάτινον*. Darum ist aber die Textesemendation des Menardus *βάτινα* nicht nöthig, wohl aber eine richtige Erklärung. Auch Hesych sagt von *βάτινα· ὁ τῆς ἀκάνθης καρπός*.

τρώγω wird besonders gern vom Naschen und Bicken (Knuppern) roher Speisen gebraucht.

ταύτης μόνης τῆς ῥάχου οἱ καρποὶ γλυκεῖς εἰσίν. *Ταύτης* ist Emendation von Vossius, die sich indessen auf den Lat. stützt: *hujus stirpis*. Die in den griechischen Handschriften überlieferte Lesart ist *οὕτω* oder *οὕτως*. So ℵ BCOV Hilg. Dem Vossius folgen dagegen Hef. u. Dr. Menardus wollte *τούτου* emendiren, was sich allerdings leichter an *οὕτω* anschlösse, aber in der Umgebung desto grössere Aenderungen nach sich zöge. Die Emendation *ταύτης* hat die innern Gründe für sich, nur diess passt in den Zusammenhang, und der Lat. ist älter als der Sin.

τῆς ῥάχου. Eigentlich lautet der überlieferte Text *τῆς ῥάχους*, ℵ BCOV Voss. Allein *ῥάχους* kann nur Gen. sein von *τὸ ῥάχος*, i. q. *τρῦχος*, der Lappen, Fetzen. Eine solche Mischform wie *τῆς ῥάχους* ist auch der spätern Volkssprache unmöglich. Mit Recht emendirte Men. *τῆς ῥάχου*, und Hef. Dr. Hilg. folgten.

μόνης γλυκεῖς. Es scheint unser Verfasser keine anderen Dornbüsche mit süssen Beeren gekannt zu haben als die Brombeeren. Er hebt aber die Süssigkeit bloss darum hervor, dass er das *τρώγειν* erkläre.

§. 9.

Die Bekränzung des verfluchten Bocks mit rother Wolle ist ein Vorbild des im Purpurmantel am Gerichtstage der zweiten Parusie erscheinenden Jesus.

Die übrigen im vorhergehenden Paragraph bezeichneten Momente der Vergleichung werden hier übergangen, da sie sich von selbst ergeben.

τί οὖν τοῦτό ἐστιν, προσέχετε. So ℵ Lat. Hilg. *καὶ*

τοῦτο ohne ἐστιν vulg. So steht §. 10 bei Men. καὶ τοῦτο vgl. Dr. Ich verbinde die Worte, so dass die ersten vom letzten abhängig sind wie §. 6. 7. VIII, 2. Dagegen steht προσέχειν absolut §. 4. IV, 14, aber nicht bei einer Frage.

τὸν μὲν ἕνα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. τὸ fehlt bei Men., was aber bei einer als so bekannt vorausgesetzten Sache nicht passt. — Dieser Bock ist Typus dem geopferten Christus, was hier nicht weiter ausgeführt wird.

Ueber εἷς, εἵς vgl. §. 6. 7.

Hier hat א wie die andern ἕνα, nicht ἕναν.

τὸν δὲ ἕνα ἐπικατάρατον. Den vorigen Acc. τὸν μὲν ἕνα könnte man elliptisch erklären: den einen auf den Altar d. h. soll der Priester bringen, wie §. 6 καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕναν εἰς ὁλοκαύτωμα. Allein beide parallele Acc. müssen auf dieselbe Art erklärt werden, und zwar als *Acc. absoluti* der Art, wie dieselben am Anfange einer Periode ohne Verbindung mit einem Verbum stehen, von dem sie abhingen. Was den einen betrifft, er soll auf den Altar, was den andern, er ist verflucht. Winer Gr. §. 28. 3 weist zwar dergleichen Acc. abs. ab, und erklärt §. 28, 2. die Stelle durch Attraktion. So 1 Cor. X, 16. τὸν ἄρτον ὅν, Matth. XXI, 42 λίθον ὅν. Allein es steht auch ein solcher Acc., ohne dass einer des Relativs folgte, der ihn attrahiren könnte. So Aristoph. Wolken 1113 τοὺς κριτάς. Winer wendet gegen die Annahme der *casus absoluti*, und so gegen solchen Acc. abs. ein, dass der Acc. sich auch in solchen Fällen auf den Grundbegriff seines Casus reduzire. Ganz richtig. Das ist aber auch mit dem Gen. abs. der Fall, es ist Genet. temporis. Der Acc. abs. in unserm Falle ist Acc. des Objects.

καὶ ὅ τι τὸν ἐπικατάρατον. Die Worte fehlen bei BC Men., sind aber gut bezeugt. Sonst wäre der Sinn derselbe.

ὅ τι, gewöhnl. ὅτι gedruckt. Vossius schlägt dessw. vor καὶ ὁ τόν. Aber einfacher trennt man mit Muralt. So ebenfalls VIII, 5. X, 1. Marc. IX, 11. 28. In letzter Stelle ist die Lesart διὰ τί; gutes Glossem, in erster τί οὖν; De Wette citirt noch Joseph. Antiq. VI, 11. 9. VIII, 13. 8. XII, 4. 9. Winer Gr. §. 53. 5. ὅ τι; was! kann schon in der direkten Frage stehen wie τί oder διὰ τί; warum? Hingegen kann die Conjunktion ὅτι, weil, unmöglich für *quare* gebraucht werden, wie Hef. u. Dr. wollen. Die Stellen Viger. 551 sind andrer Art. ὅτι heisst in denselben einfach *quod*, weil, und es steht nicht in einer Frage. Wenn dagegen τί vorausgeht, wie oft im N. T., so ist die Frage durch eben dieses τί eingeführt, nicht durch ὅτι. Hingegen ist hieher zu ziehen wenn ὅ τι vorangeht: ὅ τι δὴ τί; Viger. 548, wo aber gerade deutlich wird, dass getrennt werden muss.

τὸν ἐπικατάρατον ἐστεφανωμένον; So vulg. OV Lat. Hef. Dr. Hilg. τὸν ἐστεφανομένον ἐπικατάρατον. א. Allein leztes Wort ist nicht Prädicat, es wird nach dem Grunde gefragt, warum der Verfluchte bekränzt sei.

ἐπειδὴ ὄψονται. So א (επιδη) B. Davis. Hilg. ἐπει δὲ. vulg. Es soll kein Gegensatz gegeben werden, sondern ein Grund als Ant-

wort auf die Frage: Weil sie ihn sehen werden u. s. w. Zach. XII, 10. καὶ ἐπιβλέψονται. Dagegen Hippolytus im Buche vom Antichrist: καθὼς βοᾷ ὁ προφήτης, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Noch näher liegen Matth. XXIV, 30. Apoc. Joh. I, 7.

αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ, Davisius will ταύτῃ statt τότε lesen. Allein einmal ist die Aenderung nicht nöthig, und ἡ ἡμέρα, יוֹם, ist der Tag an sich, der Gerichtstag. Men.: *Christum in die judicii.* Diese Fassung ist noch verdeutlicht durch τότε und durch das Folgende. So steht τότε wieder §. 10. τότε ἐρχόμενον. Justin M. Dial. 40 p. 259 fügt noch bei, dass diese Erscheinung an demselben Orte der Schmähung geschehen werde: ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπιγνώσεσθε αὐτὸν, τὸν ἀτιμηθέντα ὑφ' ὑμῶν.

τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα. Statt τὸν giebt C τοῦ, was aber bloss als Schreibfehler anzusehen ist.

ποδήρης ist eigentlich adj. an die Füsse reichend. Subst. steht es ebenfalls Apoc. I, 13. In den sogleich anzuführenden Stellen der Evangelien steht χλαμὺς κοκκίνη (*palludamentum*), oder πορφύρα, ἱμάτιον πορφυροῦν. Bei ποδήρης. sc. ὁ πέπλος, ὁ χιτὼν, denkt man gewöhnlich an den vornehmen Talar, *pallium.* So heisst bei den 70, Philo de Somniis I, §. 37. P. 597. vita Mosis III, §. 12. P. 671, de monarchia II. §. 5. P. 824. Justin. Dial. c. 42. p. 260 der Prachttalar des Hohenpriesters.

τὸν κόκκινον. Diese Farbe wird dem Mantel Christi zugeschrieben. Matth. XXVII, 28. Unser Verfasser folgt auch hier dem Matth. Dagegen reden die andern, Marc. XV, 17. 20. Joh. XIX, 2 von einem Purpurmantel, πορφύρα, ἱμάτιον πορφυροῦν. Während das κόκκινον, Carmesin, von der Scharlacheiche kommt, Scharlachpalme, auf deren Aeste und Blätter ein Insekt Eier legt, *Theophrast de plantis* III, 16, rührt dagegen die Purpurfarbe von der Purpurschnecke her. Daher werden beide Farben wohl unterschieden. Apoc. XVIII, 12. 16. Die Verwechslung beider kommt aber oft vor und ist begreiflich, da beide kostbare Farben glänzend roth sind. Philo vita Mosis III, §. 6. P. 667 sagt: τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ (sc. ὁμοιοῦται), διότι φοινικοῦν ἑκάτερον. Und Luk. XXIII, 11 sagt in der Parallelstelle ἐσθὴς λαμπρά. Beide Farben werden neben einander genannt Apoc. XVII, 4. Mit Mänteln beider Farben wurden Fürsten, Männer fürstlichen Ranges, Feldherrn, oberste Richter, Götterbilder geziert. Die Soldaten wollten Jesum mit der Bekleidung eines solchen Mantels höhnisch als König bezeichnen. Und eben desswegen denkt sich unser Verfasser den künftigen König (Apoc. XIX, 16) im Reiche Gottes im Scharlachmantel. Und aus demselben Grunde bekleidete die Kunst in den ältesten Zeiten Christum am Kreuze mit einem solchen Talare und mit einem Diadem. Augusti, christl. Archäologie III, 608. Und so sieht man auch oft Christus den Richter beim Weltgerichte im rothen Talar dargestellt. Diese sinnliche Vorstellung kann nach Apoc. I, 13 nicht auffallen. Auch die himmlische Erscheinung Daniel X, 5 ist in ein irdisches Kleid gekleidet. Ebenso Apoc. XIX, 13. 16. Die Hauptsache ist eben der Glanz und die Pracht der Erscheinung des Richters. Sibyll. VI, 28.

Ueber beide Farben vgl. ausser Winer noch Gattaker *advers. posthum.* 840 f. *Salmasius exercit. plinianae* p. 192. Bochartus Hierozoicon II, 12. 16.

περὶ τὴν σάρκα. cfr. V, 1 f. Lat. *circa corpus.*

καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν.

ποτε fehlt im Lat. Es macht den Ausdruck lebendiger, א und vulg. haben es.

Die beiden Christi, der als Richter im rothen Mantel erscheinende und der gekreuzigte, sind dieselben, was schon durch die völlige Aehnlichkeit der Böcke angedeutet worden war.

ἐξουθενήσαντες. vulg. Lat. Hilg. *καὶ ἐξουθενήσαμεν.* א Volkm.

καὶ ἐμπτύσαντες. So א Lat. *conspuentes.* Hilg. Volk. cfr. §. 8. Dagegen hat vulg. *καὶ ἐμπαίξαντες*, aber erst am Ende des Satzes, wie א sein *καὶ ἐμπτύσαντες.* Ueber *ἐμπαίζω* vgl. Matth. XX, 19. XXVII, 29. 31. 41, und die Parallelstellen bei Marcus und Lukas.

καὶ κατακεντήσαντες. So vulg. Lat. Hilg Im א fehlt es. Entspräche der Ausdruck der johanneischen Ueberlieferung, wie Weizs. 36 will, so würde auch der johanneische Ausdruck *ἐκκεντέω* hieher gekommen sein. So bei Justin Dial. c. 32. Der Ausdruck *κ'* muss wohl wegen §. 8 auch hier stehen, denn dort ist er nur wegen der Anwendung hier gebraucht. Zudem hat hier die Lesart zwei Zeugen gegen einen, der nicht selten nachlässig ist. Der Lateiner erweitert nicht leicht den Text, lässt eher alles weg, was ihm überflüssig scheint.

Im Uebrigen ist ein Anklang an Zach. XII, 10 nicht zu verkennen: *καὶ ἐπιβλέψονται πρός με, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Vgl. auch hier Apoc. Joh. I, 7. *καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται* etc. Matth. XXIV, 30.

ἀληθῶς οὗτος ἦν, ὁ τότε λέγων, ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι. So א Hilg. *τοῦ* om. Vulg. Es kann stehen oder fehlen. Vgl. VI, 10.

Die Worte selbst beziehen sich auf die Erklärung Christi im Synedrium Matth. XXVI, 64. Marc. XIV, 62. Luk. XXII, 70.

πῶς γὰρ ὅμοιος ἐκείνῳ. So א Hilg. *πῶς* haben noch BCFOV, und Var. bei Voss. Men. *ὁμοίως.* Dr.

ὅμοιος geben BCFOV var. bei Voss. Men. Letzter verwirft aber diese Lesart, und empfiehlt *ὡς οὖν ὅμοιος.* Cotelerius schlägt vor *ὡς γοῦν ὅμοιος.* Davisius traf das Richtige, und ihm folgten Hefele u. Hilg.: *πῶς γὰρ ὅμοιος.* Mit Recht zieht zugleich Hefele diese Worte zum Vorigen. *ἐκείνῳ* א Hilg. om. vulg. Lat. Diese Aehnlichkeit des beim Gericht erscheinenden Christus mit dem verschmähten führt Hippolytus a. a. O. weiter aus, wie die Juden Christum kreuzigten, wie er ihnen nachher die durchborrten Hände und Füsse zeigen wird, und die durchborrte Seite, den Dornstrauch und das werthe Kreuz. Menardus.

§. 10.

Die Gleichheit der beiden Böcke bezeichnet die Gleichheit der beiden Christi, des leidenden und des siegenden.

Wie werden bei dieser Wahrnehmung dereinst seine Feinde sich entsetzen!

Vgl. über diese Zusammenstellung Justin M. Dial. c. 40. Tertull. *contra Judaeos*, contra Marc. III. Bähr, Mosaischer Kultus. II, 689. Tod Jesu. S. 20. Semisch Justin II, 466 f.

εἰς τοῦτο. So ℵ BCOTV Var. bei Voss. Davis. Hef. Hilg. Cot. hat noch *καὶ* vor *τοῦτο*, Dr. statt *εἰς* liest *τί*; Letztes mit demselben Sinn.

ὁμοίους τοὺς τράγους καλούς. §. 6. Die Acc. sind wieder absol. wie §. 9.

καὶ ἴσους. So BCO. Lat. Hilg. Ohne *καὶ*. ℵ FV.

Unser Verfasser fühlte, dass mit der Aehnlichkeit allein die Vergleichung hinke, er musste wenigstens noch die Gleichheit betonen. Von der Identität konnte er doch bei den Böcken nicht reden.

ἵνα. So ℵ. *ἵν'*, vulg.

ὅταν ἴδωσιν αὐτον τότε ἐρχόμενον. §. 9. Lat. *pascentem* st. *ἐρχόμενον*. Las er *νεμόμενον*? Hilg. Justin Dial. c. 32. *δευτέραν δὲ (παρουσίαν), ὅτε ἐπιγνώσεσθε, εἰς ὅν ἐξεκεντήσατε, καὶ κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν.* c. 40. *ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπιγνώσεσθε αὐτὸν, τὸν ἀτιμωθέντα ὑφ' ὑμῶν, καὶ προσφορὰ ἦν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν.* Vgl. auch Henoch 62. 63. 102.

ἐκπλάγωσιν. So ℵ Hilg. *ἐκπλαγήσονται.* vulg. *ἐκπλαγίσονται* OV. Ueber diesen Itazismus vgl. zu III, 6. *ἐπίλυτοι.*

Unser Verfasser verbindet gewöhnlich *ἵνα* mit dem Conj.,und setzt den Aor. wie *ἴδωσιν* von der Zukunft. Wie hier vgl. Luk. II, 48. *ἐξεπλάγην.*

ἐπὶ τῇ ὁμοιότητι τοῦ τράγου. Die Aehnlichkeit des einen Christus mit dem anderen wird bereits als die Aehnlichkeit des Bockes (mit dem andern) bezeichnet.

οὐκοῦν ἴδε τὸν τύπον τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ; ἴδε vulg. und ℵ (*ειδε*) Hilg. *ιδετε.* Corr. ℵ. Lat. *ἴδε* steht sogar beim Plur. VI, 14.

τὸν τύπον. Vulg. Lat. Hilg. *τὸν τράγον τοῦ τύπου.* ℵ.

τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ. Lat. *ejus qui passurus erat Jesu.*

Dass der gekreuzigte Jesus auch litt, dass überhaupt zwischen dem geschmähten und dem gekreuzigten Jesus nicht ein Gegensatz kann gemacht werden, wie zwischen dem geopferten und dem verfluchten Bocke, macht unserm Verfasser keinen Kummer. Der verfluchte Bock ist sowohl Typus des geschmähten als des siegenden Jesus. Die Gleichheit mit dem geopferten wird aber hervorgehoben, weil letzter der Gott geweihte, heilige und Gott angenehme ist, und daher als Typus des siegreichen Jesus gelten kann.

§. 11.

Der Dornstrauch, auf welchen die Scharlachwolle gelegt wurde, bezeichnet die Nothwendigkeit der Leiden derer, welche am Reiche Christi Theil nehmen wollen.

Man könnte fragen, warum unser Verfasser in dem Dornstrauch nicht einen Typus auf die Dornenkrone Christi gesehen habe, da diese

Beziehung doch näher gelegen habe. Allein diess hätte für den triumphirenden Christus nicht gepasst.

Die Nothwendigkeit der Leiden für die Christen ist in einer ähnlichen Stelle bei einem andern Typus ausgesprochen, VIII, 6. Es werden böse Tage sein, in denen wir aber gerettet werden. Ja, sie sind jetzt schon da. II, 1. *Sache* vgl. bes. AG. XIV, 22.

τί δὲ ὅτι· ὅτι giebt überhaupt den Inhalt des Pronomens an: Was ist es dass? So I, 2. 4 nach οὗτος. Vgl. oben zu §. 9.

τὸ ἔριον εἰς μέσων τῶν ἀκανθῶν τιθέασιν;

τιθέασι ist die bei den Attikern herrschende Form, obschon sie bei den alten Grammatikern die jonische heisst. Buttmann, Gramm. §. 107. 2.

Beim *Plural* ist zu denken *οἱ ἱερεῖς.*

εἰς lesen Lat. BCOV Cot. Dr. Hilg. Menardus vermuthete es schon. Es fehlt im א. Aber die Wolle als die Mitte der Dornen zu bezeichnen klingt für die Sprache unsers Verfassers doch gar zu gesucht.

τῶν lässt Men. weg. Aber bloss er.

τύπος ἐστὶ τοῦ Ἰησοῦ, cfr. §. 7.

τῇ ἐκκλησίᾳ θέμενος. So א Lat. *posita. κείμενος,* vulg. Hilg. So steht *θέμενος.* 2 Petr. II, 6 mit *ὑπόδειγμα, ὑποπόδιον, εἰς σημεῖον,* — *κείμενος,* Luk. II, 34. Phil. I, 16. und bei den 70. *Θέμενος* weist hier zurück auf *τεθεάσιν.*

ὅτι. So א Lat. Hilg. *ἵνα.* vulg. Es passt nicht zu *δεῖ.* Zudem soll nicht der Zweck, sondern der Grund angegeben werden.

ὃς ἐὰν θέλῃ τὸ ἔριον ἆραι τὸ κόκκινον

ὅς. vulg. Lat. *ὡς.* א. Schreibfehler. Men. wollte *ὃν* lesen wegen *δεῖ.* Allein ὃς gehört in den Satz von *ἐάν,* welches wie *ἄν* steht, wie oft im N. T. *ἆραι,* nicht *ἄραι.* Buttmann I. §. 101. 4. N. 6.

δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν.

δεῖ. So vulg. Lat. Hilg. *ἔδει.* א. Allein es ist ja nicht von Christus die Rede wie Hebr. IX, 26, sondern von dem Menschen, der in die Dornen geräth.

Wegen *ἵνα* will Dr. hier und in andern Stellen, wo dasselbe mit dem Indic. verbunden wird, *δῇ* lesen, das durch den Itazismus in *δεῖ* verwandelt worden sei. *Δῇ* wäre contrahirt aus *δέῃ,* wie vielleicht Aristoph. Frösche 258 (264) zu lesen sei, wenn man Dindorf folgen wolle. Aber diese schon bei den Alten problematische Form gehört auf jeden Fall nicht mehr dem Hellenismus an.

διὰ τὸ εἶναι φοβερὰν τὴν ἄκανθαν, weil die Dornen Furcht erregen, dass man von ihnen konnte gestochen werden und Leiden erfahren. Ueber *φοβερὸς* vgl. VIII, 7.

καὶ θλιβέντα gehört zu *αὐτὸν,* und dass er durch Bedrängniss u. s. w. Denke an *θλῖψις.* Unten neben *παθόντες.*

κυριεῦσαι א codd. bei Dr. Lat. Hilg. schon Davisius. *κυριῶσαι.* Men. ohne *αὐτοῦ.*

κυριεύω heisst sowohl in der Gewalt haben, Lat. *dominari,* als

in die Gewalt bekommen, sich aneignen. Letztes hier. Absolut steht es VI, 18, im N. T. u. bei Polyb; *κατακυριεύω* VI, 13. 17. beide Mal mit Gen., welche Construktion bei beiden Verben gewöhnlich ist. *Κυριόω* dagegen wie *κατακυριόω* scheinen sonst nicht vorzukommen. Allerdings bildet die spätere Sprache ohne Bedenken verba auf *όω*, die vorher auf *εύω* endeten. Und so entsprechende Substant. wie *ἀνακυρίωσις* bei Hippocrates *περὶ εὐσχημοσύνης*, was auf *κυριόω* zurückweist. Allein diese verba haben dann immer die Bedeutung des Wozumachens, wie *δουλόω*, und werden mit einem doppelten Accus. construirt.

αὐτοῦ. So ℵ Lat. *illius* wie VI, 13 *dominari ejus*, om. vulg. Men. Allein ohne dasselbe wäre die Stelle rein unverständlich, *αὐτοῦ* bezieht sich auf *τὸ ἔριον*: Wer sich der Wolle auf dem Dornstrauch bemächtigen will, muss bedrängt werden. Zudem liegt es weder im Charakter der spätern Sprache überhaupt, noch unsers Schriftstellers insbesondere, mit dem Gebrauch von *αὐτὸς* zu geizen.

οὕτω. ℵ vulg. *οὕτως*. OV.

φησίν führt hier keine Citation ein, wie Lardner (II, 1. 8), Eichhorn (Einl. I, 128), Bleek (Einl. 637), Hilg. (Esra u. Daniel 70) wollen. Erstere denken an ein *ἄγραφον* Christi, oder an Matth. XVI, 24. XX, 22. AG. XIV, 22, Hilg. an 4 Esra VII, 14, wo aber die Worte anders lauten. Schon Men. sah in der Stelle kein Citat, und so Hef. (Sendschreiben 74. 220. 231), Weizs. 25. 33, Volkmar (Ebr. 117). Die ganze Rede macht einfach einen Schluss aus dem Vorigen, der aber Jesu in den Mund gelegt wird, *με, μου.*

οἱ θέλοντές με ἰδεῖν. Ueber das Schauen Christi 1 Joh. III, 2. Gottes. Matth. V, 8. Hebr. XII, 14. Apoc. XXII, 4.

καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας. Im N. T. sind die Ausdrücke gewöhnlich *εἰσέρχεσθαι εἰς, δέχεσθαι, λαμβάνειν, κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν.* Hier passt aber jener Ausdruck wegen des Bildes.

ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.

θλιβέντες in Beziehung auf das obige *θλιβέντα.* AG. XIV, 22. *ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

παθόντες. Ausserordentlich oft *πάσχειν* und *παθήματα* im N. T. von den Christen.

λαβεῖν με. So *παραλαμβάνειν, δέχεσθαι.* Vgl. Luk. XIX, 12. 15. *λαμβάνειν τὴν βασιλείαν.*

Exkurs zum VII. Kapitel.

Ueber das stellvertretende Leiden des Sohnes Gottes nach der Ansicht unsers Verfassers.

Man hat auch bei diesem Briefe, und namentlich aus Anlass unsers Kapitels, über die Auffassung des Leidens und des Todes Christi als eines stellvertretenden verschiedene Ansichten aufgestellt.

Bejaht haben die Frage, ob hier das Leiden ein stellvertretendes sei, Franke in der Zeitschrift von Rudelsbach und Guericke 1840. II. S. 80, Hefele und Dressel zu VII, 2.

Verneint wurde die Frage von Süsskind im Magazin von Flatt III, 212 f, und dann besonders einlässlich von K. Bähr in seiner Monographie über die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten 1832. S. 18 f. Gegen ihn hat sich dann wieder ausgesprochen F. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre 1838. S. 17 f.

Es ist in unserm Briefe oft vom Leiden und Tode Christi die Rede, sowohl in unserm Kapitel (§. 2. 5. 10), als auch anderswo, bes. V, 5. 12. u. a. m. Gewöhnlich wird dieses Leiden dargestellt als ein nothwendiges Mittel unsrer Wiedergeburt, *ἡμᾶς ζωοποιεῖν* VII, 2. XII, 5. *ἀνακαινίζειν* VI, 11. *ἀναπλάσσειν*, VI, 11. 14. *ἁγνίζειν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ* V, 1. *λυτρωσάμενος ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους* XIV, 6. *ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον* XIV, 6. 7. 8. Vgl. *λαὸς καινὸς, καινοὶ* V, 7. VII, 5. 6. Auch von der Vergebung der Sünden ist als von einem Mittel der Wiedergeburt die Rede, besonders VI, 16. *ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν*. Vgl. noch V, 1. VIII, 3. XIV, 9. XVI, 8.

Dieses Leiden und diesen Tod hat Jesus übernommen (*ὑπομείνας*) *wegen* unser, *δι' ἡμᾶς*, VII, 2. XIV, 4, wegen unserer Sünden, *διὰ τᾶς ἀνομίας*, V, 2, — oder *für* uns, *ὑπὲρ ἡμῶν*, VII, 3. 4. 5. wegen unserer Sünden, *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν*. VII, 3. 5. 6. V, 7. Aus dieser letzten Wortverbindung ist deutlich zu ersehen, dass *ὑπὲρ* nicht identisch ist mit *ἀντί*, *loco*.

Auch wird *πάσχειν* mit *περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν*, um, wegen, *de* verbunden, in ähnlichen Sinne wie mit *διὰ* oder *ὑπὲρ*.

Der Tod wird als *Opfer* dargestellt, *θυσία*, VII, 3, *προσφέρειν τὴν σαρκὰ*, V, 1. VII, 5. Dahin gehört auch die Erwähnung des Blutes als eines reinigenden, V, 1 *ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ*.

Daher sind denn auch alttestamentliche Opfer Vorbilder auf das Opfer Christi. So *Isaak*, der wenigstens als Opfer auf den Altar gebracht wurde, *τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, VII, 3. Hätte unser Verfasser bei dem Leiden und dem Opfer Christi die Stellvertretung vor Augen gehabt, so würde er nicht dieses Beispiel als Typus des Opfers Christi vorgeführt haben. Denn bei der Darbringung Isaaks kann an keine stellvertretende Strafe gedacht werden.

Ein anderes Vorbild des Opfertodes Jesu ist der erste am Versöhnungstage *geopferte Bock*. VII, 4. *τοῦ τράγου τοῦ προσφερομένου ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν*. §. 6. *τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*. §. 9. *τὸν μὲν ἕνα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*. Es ist wohl zu merken, dass dieses Opfer für die Sünden, *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*, dargebracht wurde, nicht statt der Sünder, stellvertretend für sie, *ἀντὶ ἁμαρτωλῶν*, und dass bei aller Gleichheit der beiden Böcke in ihrer äussern Gestalt doch ein bestimmter Unterschied gemacht wird zwischen

dem Gott auf dem Altar geweihten Bock, und dem vom Volke verfluchten und mit den Sünden beladenen Bocke. VII, 10. 7. 8. 9.

Es ist freilich in der Regel ein fliessender Uebergang von dem, was man zu Gunsten (ὑπὲρ, περὶ, διὰ) eines thut, zu dem, was man *anstatt* eines thut. Gewöhnlich geschieht das für einen Gethane statt seiner, er braucht es dann selbst nicht zu thun. Allein es ist schon im Allgemeinen ein Unterschied, ob man diese Consequenz selber ziehe, oder ein anderer. Und in dem vorliegenden Fall ist der Unterschied sehr bestimmt. Denn das Leiden Christi nimmt den Christen das Leiden nicht ab, sondern nur dadurch dass sie selber leiden, können sie in sein Reich eingehen. §. 11. Diess sei gegen Baur bemerkt, der Bähr tadelt wegen der unmännlichen Scheu vor der letzten Consequenz. Religiöse Vorstellungen drücken sich gewöhnlich in Bildern aus, gegen deren Natur es geht, die äusserste Consequenz zu verfolgen. Es ist schon bedenklich, wenn man es selbst thut (Anselm), aber noch bedenklicher, wenn man es dem andern unterschiebt.

Cap. VIII.

Die rothe Kuh.

Die Reinigung der rothen Kuh ist ein Vorbild auf Christus.

Die Hauptstelle aus dem Gesetze über die rothe Kuh ist 4 Mose XIX, vgl. XXXI, 19. Im N. T. ist Hebr. IX, 13 kurz darauf angespielt: σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους.

Das Verfahren bei dieser Reinigung war nun der Hauptsache nach folgendes: Wer einen Leichnam berührt hatte, war nach einer allgemeinen Ansicht der indogermanischen Völker, auch der chamitisirten (Leyrer in Herzogs R. E. XII, 625) levitisch unrein, d. h. nach der religiösen Kultusansicht. Bei den Israeliten musste sich ein solcher Verunreinigter durch die Asche der Kuh im Sprengwasser reinigen lassen.

Es wurde nämlich eine makellose, reine rothe Kuh als Sündopfer (Num. XIX, 9. 17) geschlachtet, vollständig von einem aus Cedernholz mit Ysop und scharlachrother Wolle (über diese Wolle vgl. VII, 8) genährten Feuer verbrannt, die Asche gesammelt, und an einem reinen Orte ausserhalb des Lagers (der Stadt) aufbewahrt.

Bei jener angegebenen Verunreinigung wurde diese Asche mit Wasser zur Lauge gemischt, und ein reiner Israelit vollzog vermittelst eines Ysopstengels die Besprengung des Verunreinigten, der sich zum Schlusse noch zu baden hatte.

Ueber das Weitere, namentlich über die talmudische Litteratur, vgl. Surenhus 273. Lundius Jüdische Heiligthümer. 680 f. Le Moyne, II, 709 f. Carpzov, *Dissertatio de vacca rufa.*

Maimonides hatte ein eigenes Buch über diesen Ritus geschrieben, ed. Zeller 1721 bes. p. 135. Winer Bibl. Realwörterbuch, A. Sprengwasser. Herzog, Theol. Realwörterbuch, A. Reinigungen, bes. XII, 626,

von Leyrer. Hengstenberg, Moses und Aegypten. 181. Bähr, Mosaische Symbolik. II, 493 f, bes. 505. Herzfeld Geschichte Israels II, 147 f, 247.

Der Verfasser unseres Briefes hat sowohl im Allgemeinen dem ganzen Ritus eine neue typische Beziehung gegeben, die demselben an und für sich ganz ferne liegt, als auch im Einzelnen eine Menge Umstände erwähnt, von denen weder im A. T., noch im Talmud, oder sonstwo bei den Juden etwas erwähnt ist. Er hat dieselben wahrscheinlich auch hier aus einer bei dem gemeinen christlichen Volke verbreiteten Tradition genommen.

§. 1.

Anführung der Grundzüge des Ritus mit der rothen Kuh als eines Typus auf Jesus.

τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι. ὅτι schliesst sich an *τίνα* an, wie es auch sonst den Inhalt des Pronomens angiebt. VII, 11. *τί δὲ ὅτι.*

τύπος. So ist VII, 3 die Opferung Isaaks, VII, 7 der verfluchte Bock als ein Vorbild auf Jesus angeführt.

ἐντέταλται. ℵ Lat. Hilg. *ἐντέλλεται*, vulg. *ἐντελεται.* C. Im ℵ steht *ἐντέλλεται.* XIV, 6, sonst Aor. 1.

τῷ Ἰσραήλ. Lat. *populo Judaeorum.* IV, 14, und gewöhnlich.

προσφέρειν, darbringen, ist gebraucht, weil die Kuh allerdings als ein Opfer (ein Sündopfer) bezeichnet ist. Num. XIX, 17. 9, opp. V, 531, dergleichen auch sonst bei levitischen Reinigungen vorkommen. Winer, A. Schuld und Sühnopfer. Auch Hieronymus in Ezech. XLIII, 19 fasst die Sache als ein Opfer: *vitulum autem, qui pro nobis immolatus est, et multa scripturarum loca, et praecipue Barnabae epistola, quae habetur inter apocryphas, nominat.*

δάμαλις. §. 2. *μόσχος.*

τοὺς ἄνδρας. Einmal merke, dass immer im Plural von den einzelnen Handlungen dieses Ritus die Rede ist, §. 2 *ἄνδρες* etc., während doch nach Gesetz und Herkommen immer nur Einer die einzelnen Handlungen verrichtet. Und dann steht unten §. 1. 3. 4. *παιδία* und *παῖδες.* Diess bezieht sich auf den zweiten Akt des Ritus, der aber ebenfalls nach Num. XIX, 9 nur durch Einen Mann vollzogen wird. In Beziehung auf einzelne Nebenhandlungen steht allerdings der Plural. Num. XIX, 3. 5. 6.

ἐν οἷς εἰσιν ἁμαρτίαι τέλειαι. ℵ Lat. Hilg. om. *εἰσιν.* vulg. Ueber *τέλειαι* vgl. V, 11. XIV, 5. Dagegen §. 2 *ἁμαρτωλοι.*

Diese *Behauptung* wird nicht nur nicht durchs A. T. gestützt, sondern im Gegentheil muss nach demselben der Opfernde und Reinigende sowohl von Sünden als von levitischen Verunreinigungen rein sein. Nach dem talmudischen Traktat Pareh III, 1 im sechsten Theile der Mischna musste der Priester schon seit sieben Tagen gereinigt sein. Vielleicht war dieser Irrthum aus der Vorschrift entstanden, dass sowohl der, welcher die Kuh verbrannte, als der sie schlachtende

Priester, so wie der Mann, der die Asche gesammelt hatte, bis am Abend für unrein gelten sollten. Ueberhaupt verunreinigte diese Dienstverrichtung, daher sie nicht vom Hohepriester selbst, wohl aber vor seinen Augen geschehen durfte. Maimonides Parah I, 11. XIII, 12. Sal. Jarchi ad Num. XIX, 3 bei Cotel. p. 62, 12. Nach Jost Geschichte des Judenthums I, 218 f waren die Sadduzäer der Ansicht, dass die Zubereitung der Entsündigungsasche von keinem unrein gewordenen Priester geschehen dürfe. Die Pharisäer dagegen verunreinigten absichtlich den Priester, damit die Sadduzäer nicht sagen könnten, der Ritus sei nach sadduzäischen Grundsätzen vollzogen worden.

καὶ σφάξαντας κατακαίειν. καὶ fehlt bei Menardus. Aber es steht im ℵ Lat. Dr. Hilg.

σφάξαντας. ℵ vulg. Hilg. σφάξαντες. BCOV.

Das Schlachten geschah durch einen Priester.

καὶ αἴρειν τότε τὰ παιδία σποδόν. So ℵ. παιδία zuletzt. vulg. Lat. Hilg. Anders heisst es Num. XIX, 9. καὶ συνάξει ἄνθρωπος καθαρὸς τὴν σποδὸν τῆς δαμάλεως. Es ist möglich, dass die Juden der spätern Zeit, um wegen der Reinheit sicherer zu sein, junge Knäblein zu dieser Handlung auswählten. Le Moyne. II, 615 f. führt sogar für diese Auffassung Stellen aus Jüdischen Schriften an.

αἴρειν, ähnlich VII, 11, aufheben. Dagegen entspricht συνάγειν dem hier folgenden βάλλειν εἰς, *condere*, ἀποτίθημι, 70 Vs. 9.

καὶ βάλλειν εἰς ἄγγη. Lat. *vasa fictilia.* ἄγγος bezeichnet überhaupt ein Gefäss. Bei den 70 heisst es bloss καὶ ἀποθήσει ἔξω τῆς παρεμβολῆς εἰς τόπον καθαρόν. Aehnlich *Philo de victim. offer.* §. 3. P. 848. ἀποτιθέναι ἔξω πόλεως ἐν χωρίῳ καθαρῷ. Dagegen *ibid.* §. 2. ἐμβάλλοντας εἰς ἀγγεῖον ὕδωρ. Ἀγγεῖον ist dasselbe was ἄγγος. Matth. XIII, 48. XXV, 4. Beide finden sich oft.

βάλλειν. vulg. Lat. Hilg. βαλεῖν (βαλῖ). ℵ. Für das Präsens spricht der Parallelismus.

καὶ περιτίθεναι τὸ ἔριον τὸ κόκκινον ἐπὶ ξύλον. ἐπὶ ξύλον, Lat. FOV Hilg. om. ℵ vulg. ἐπὶ ξύλων. ℵ emend. τῷ ξύλῳ. Men. ex conj.

Ueber κόκκινος vgl. VII, 8. 9.

Statt τὸ ἔριον haben die 70 bloss καὶ κόκκινον nach dem Grundtext Num. XIX, 6. Aber τὸ ἔριον ist eine richtige Erklärung unseres Verfassers. Auch Hebr. IX, 19 heisst es μετὰ ἐρίου κοκκίνου.

Bei ξύλον fügen die 70 noch bei κέδρινον nach dem Grundtext Num. XIX, 6.

Nach ἐπὶ ξύλον hat ℵ: εἰ δὲ πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ καὶ τὸ ἔριον τὸ κόκκινον. Die Worte fehlen vulg. u. Lat., werden dagegen gestützt durch die Lesart von FOV: ἴδε πάλιν ὁ τοῦ σταυροῦ τὸ ἔριον τὸ κόκκινον. Als richtige Lesart scheint sich mir mit Recht mit Hilg. aus beiden überlieferten folgende zu ergeben: ἴδε πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ καὶ τὸ ἔριον το κόκκινον. Durch diese Worte wird allerdings der Lauf der Rede unterbrochen, aber nicht auf eine für einen Schriftsteller unnatürliche Weise, der auf die Typologie ein so grosses Gewicht legt wie der unsrige. Es fällt ihm

nebenbei geschwind ein, dass ja auch hier wieder die scharlachrothe Wolle wie früher (VII, 8. 9) als Typus auf Jesus sich geltend mache. Er kann es nicht unterlassen, diess nicht parenthetisch zu bemerken. Diess der innere Grund. Der äussere Grund ist ebenfalls eher für diese Lesart.

καὶ τὸ ὕσσωπον. Ueber die Bedeutung des Ysop bei Räucherungen, und hier als Typus, vgl. §. 6.

τὸ hat Emend. ℵ, τὸν ℵ vulg. Dieselbe Variante findet sich wieder §. 6, nur dass ℵ BCFOV τὸ geben.

καὶ οὕτως ῥαντίζειν τὰ παιδία καθ' ἕνα τὸν λαόν. οὕτως. ℵ OV, οὕτω, vulg.

ῥαντίζειν. Im Hebräischen heisst dieses Wasser מֵי־נִדָּה, Reinigungswasser, eigentlich Wasser der Unreinigkeit. Die 70 übersetzten durch ὕδωρ ῥαντισμοῦ, Wasser der Besprengung, d. h. der Reinigung. Denn ῥαντίζειν hat auch sonst die Bedeutung des Reinigens. Durch das Besprengen wurde die Reinigung dargestellt und verrichtet. Hebr. IX, 13. X, 22. Bei den 70 wird sowohl diese hellenistische Form gebraucht als auch die einfache attische ῥαίνω, wovon bei Philo l. c. *composita*.

τὰ παιδία. Das ist unrichtig. Ein Priester.

καθ' ἕνα τὸν λαόν, das Volk in seinen einzelnen Gliedern. Das Volk wurde nicht in seiner Gesammtheit als Volk gereinigt, sondern bloss der Einzelne, der sich gerade durch Berührung eines Leichnams verunreinigt hatte. Dagegen undeutlich der Lat.: *circa singulas turbas populi.*

ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν; So ℵ vulg. Hilg. ἁγνίζονται. OV.

Statt ἀπὸ des ℵ u. Davisius, Hilg. haben vulg. BCO Men. Cot. ὑπὸ. Allein dieses Verbum mit Syn. werden bei den 70 immer nur mit ἀπὸ, nie mit ὑπὸ verbunden.

ἁμαρτιῶν; die Sache wird nicht bloss religiös levitisch, sondern moralisch gefasst, weil sonst der Typus nicht passt. An sich ist ἁμαρτία alles was dem Gesetz entgegen ist, also auch dem Ritualgesetz, daher oben ἁμαρτίαι τέλειαι sich zunächst auf die levitische Unreinheit bezieht, aber bereits den Hinblick auf das Moralische durchschimmern lässt.

§. 2.

Die Kuh ist Jesus, die sie opfernden sündigenden Männer sind die, welche Jesum schlachteten.

Es werden in den nächst folgenden Paragraphen die einzelnen Theile des Ritus typisch bezogen.

νοεῖτε, vom Verstehen des Bildes. VI, 10. VII, 1. X, 12. XVII, 2.

πῶς ἐν ἁπλότητι. ℵ Lat. Hilg. om. ἐν. vulg. So XVII, 1.

ἁπλότητι steht in Beziehung auf die Typologie wie VI, 5. *ἁπλούστερον*. Seine Typendeutungen sind unserm Verfasser ganz schlicht und einfach. Es ist also nicht mit Men. wegen des *in similitudine* des Lat. *ὁμοιότητι* zu emendiren.

λέγει. Vulg. Lat. Hilg. *λέγεται*. ℵ.

ὑμῖν. ℵ vulg. Hilg. *nobis*. Lat.

ὁ μόσχος οὖν ἐστιν ὁ Ἰησοῦς. Von dieser Beziehung der Kuh auf Jesus spricht also auch Hieronymus in der §. 1 angeführten Stelle.

Die Worte lauten so Em. ℵ. Lat. BCFOV Men. (der nicht *οὗτος* beifügt) Dr. Hilg. *νόμος Χριστὸς Ἰησοῦς ἐστιν*. ℵ. Die richtige Lesart mochte einem Abschreiber unschicklich scheinen, der dann corrigirte etwa nach Röm. X, 4. *τέλος γὰρ νόμου Χριστός*.

Von der rothen Kuh ist also hier *μόσχος* gebraucht wie §. 1 *δάμαλις*, daher bei Hier. *vitulus*. Die 70 haben Num. XIX immer nur *δάμαλις*. Hingegen Josephus Antiq. IV, 4. 6 sagt von dieser rothen Kuh: *μόσχος θήλεια ἀρότρου μὲν καὶ γεωργίας ἄπειρος, ὁλόκληρος δὲ ξανθὴ πᾶσα*. Unser Verfasser sagt ohne Variante *ὁ μόσχος*, obschon das Wort *generis communis* ist, wie auch aus Joseph erhellt. Es scheint aber, auch wenn es eine Kuh bedeutet, doch wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks maskulinisch behandelt werden zu können.

Hinsichtlich der Bedeutung von *μόσχος* habe ich bei Herzog RE VII, 215 gezeigt, wie nach dem Sprachgebrauch der 70, Philos und des N. T. *μόσχος* sowohl den *ταῦρος* als die *δάμαλις* in sich begreift. Dem dort Bemerkten ist hier noch beizufügen Psalm LXIX, 31. *ὑπὲρ μόσχον νέον κέρατα ἐκφέροντα*. Philo *de vita Mosis* III, §. 19. P. 677. 678, wo das sogenannte goldene Kalb *χρυσοῦς ταῦρος* und *ταυρόμορφος θεὸς* heisst, während dagegen *Philo de poster. Caini*. §. 46. M. I, 256 es *χρυσοῦς μόσχος* genannt wird, vgl. *de concupisc*. §. 5, *de creatione principum* §. 11. P. 731, wo *μόσχος* und *ταῦρος* gebraucht werden. Schon Herodot III, 28 hatte den Apis *μόσχος* genannt. Und so sagte denn auch Syncellus von demselben *ὁ θεοποιηθεὶς μόσχος*. Also *juvencus, bos*. Das eigentliche Kalb, d. h. das säugende, hiess *μοσχάριον, μοσχίον, μόσχος νέος*.

οὖν. So BCFOV, Dr. Hilg. *οὗτος*, vulg. Men. om. ℵ Lat. Allein die Lesart *οὗτος* scheint doch die von *οὖν* zu bestätigen.

οἱ προσφέροντες ἄνδρες ἁμαρτωλοί. §. 1. *τοὺς ἄνδρας, ἐν οἷς εἰσὶν ἁμαρτίαι τέλειαι*.

Nach *ἁμαρτωλοι* ist nach dem Parallelismus des vorhergegangenen *ἐστιν* hier *εἰσὶν* zu suppliren.

οἱ προσενέγκαντες αὐτὸν ἐπὶ τὴν σφαγήν. ℵ, Hilg. om. *τὴν* vulg. *προσενεγκόντες* bei C ist Schreibfehler. Ebenso *αὐτῶν* bei C.

σφαγή ist hier gesagt in Beziehung auf *σφάξαντες*. §. 1. Beides ist aber genommen aus Esaj. LIII wie V, 2.

[*εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα*] So lesen ℵ BCOV Hilg. Dagegen fügen nach dem cod. Usseri Ed. Oxon.

und Men. nach ἄνδρες noch ἁμαρτωλοί bei. Der Lat. lässt alles weg, und daher hält es schon Davisius für unächt. Und wirklich spotten alle Versuche einer Erklärung. Die Ed. Oxon. und Hefele halten diese Worte für eine Randglosse zu dem obigen Satze §. 1: „Es sollen die Knaben Jedermann aus dem Volke besprengen, damit alle von Sünden gereinigt würden.“ Unsere Worte übersetzt er dann: „Alsdann sind sie keine Sünder mehr, werden auch nicht mehr für Sünder gehalten.“ Das passt aber weder der Sache nach in den Zusammenhang, noch können die Worte dies heissen. Ersteres weil ja gerade jetzt nach dem Typus die Männer Sünder sind, die keinen Ruhm haben können. Der Sprache widerspricht jene Erklärung, da δόξα in der Bedeutung Meinung, besonders objectiv, *existimatio, nec amplius pro peccatoribus habentur,* — nicht hellenistisch ist, am wenigsten dem Sprachgebrauch unseres Briefes angemessen. Dressel aber vertheidigte die Worte damit, dass er sie auf die Reinigung der Christen durch Christi Versöhnungstod bezieht. Allein hier ist nach der typologischen Bedeutung unsers Briefs nicht von den Christen die Rede, sondern von denen, die Christum tödteten.

Die Worte sind, wo nicht unächt, so auf jeden Fall verstümmelt, und kritisch verdächtig.

§. 3.

Die reinigenden Knaben bedeuten die zwölf Apostel.

Während die σφάξαντες die Juden sind, die Jesum schlachten, bedeuten die ῥαντίζειν τὰ παιδία τὸν λαὸν ἐντέταλται die Apostel, die durch die Verkündigung des Evangeliums uns reinigen.

οἱ δὲ ῥαντίζοντες παῖδες. So wieder §. 4 παῖδες, §. 1 παιδία. Auch hier ist wieder wie §. 2 εἰσὶν zu suppliren.

οἱ εὐαγγελισάμενοι. Em. ℵ Hilg., ohne οἱ ℵ. Für Aor. Lat. εὐαγγελιζόμενοι. Vulg.

ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. V, 1. XI, 1. XVI, 8.

καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας. Em. ℵ. vulg. Lat. om. τῆς καρδίας. ℵ. Vgl. V, 1. ἵνα ἁγνίσθωμεν, bes. VIII, 1. ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν.

καρδία. Der Sing. von Vielen IV, 8.

οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν. Den Aposteln war vor allen andern die Verkündigung des Evangeliums aufgetragen. Matth. XXVIII, 19. Marc. XVI, 15.

οὖσι δεκαδύο. Er berücksichtigt hier den Apostel Paulus (und Barnabas) nicht, weil es ihm auf die Zahl zwölf ankommt.

εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν. Vgl. §. 4. Etwas anders IX, 3. Hier ist es ähnlich wie εἰς τύπον, τύπος ἐπὶ. VII, 3. Ein Typus ist ein Zeugniss.

ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ. So א Hilg. *δ. αἱ φυλαὶ.* vulg.

Schwerlich hätte unser Verfasser diese Bemerkung gemacht, wenn er bloss an Judenchristen geschrieben hätte.

εἰς τὸ κηρύσσειν. Das steht epexegetisch zu *τοῦ εὐαγγελίου.* Dr. vergleicht Psalm CXXI (CXXII), 4. Näher liegen Matth. X, 7. 27. XI, 1. XXIV, 14. XXVI, 13.

Die Worte fehlen beim Lat. Sie konnten ihm überflüssig scheinen.

§. 4.

Die Dreizahl der reinigenden Knaben ist ein Typus der Patriarchen.

ὅ τι δὲ. BCOV vulg. *διὰ τί δὲ.* א, Men. Dr. Hilg. Ueber dieses *ὅ τι.* VII, 9. VIII, 5.

τρεῖς παῖδες οἱ ῥαντίζοντες; auch von dieser Dreizahl weiss nicht nur das A. T. nichts, sondern es wird im Gegentheil Num. XIX, 18 f bemerkt, dass es nur Ein Mann war: *λήψεται ἀνὴρ καθαρὸς, — ὁ καθαρὸς, — ὁ περιῤῥαίνων τὸ ὕδωρ ῥαντισμοῦ.* Auch im Talmud ist die Sache nicht anders dargestellt. Unser Verfasser muss seine Ansicht ebenfalls aus der Ueberlieferung des gemeinen christlichen Volkes geschöpft haben. Denn die Zahl drei und ihre Beziehung auf die Patriarchen lag seinem antijüdischen Standpunkte doch nicht so nahe, dass er von sich aus auf dieselbe verfallen wäre. Ueber sein Hervorheben der Dreizahl vgl. zu I, 6.

εἰς μαρτύριον, wie §. 3.

Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ, Ἰακὼβ. So א Hilg. Der vulg. verbindet beidemal die Patriarchen mit *καὶ*, OV bloss die zwei letzten.

ὅτι οὗτοι μεγάλοι τῷ θεῷ, gross vor Gott. So AG. VII, 20. *ἀστεῖος τῷ θεῷ.* Jonas III, 3. *πόλις μεγάλη τῷ θεῷ.* Oft heisst es auch wörtlich nach dem Hebräischen לִפְנֵי, *ἐναντίον, ἔναντι.* Beides ist richtig, denn der Dativ ist der Vorcasus.

Dieser Grund, warum die drei reinigenden Knaben ein Typus auf die Patriarchen seien, weil diese gross vor Gott sind, scheint etwas gar zu allgemein und vag, und namentlich nicht in die Typologie des Ritus mit der rothen Kuh zu passen? Denn was haben mit dieser die Patriarchen zu schaffen. Das mag auch dem Lat. so vorgekommen sein, da er den ganzen Paragraphen weglässt. Unser Verfasser hätte auf jeden Fall sich deutlicher ausdrücken sollen in Beziehung auf den Typus der drei Patriarchen und ihre christliche Bedeutung. Vgl. VI, 8. VII, 3. IX, 7. 8. XIII, 2 f, 7.

§. 5.

Das Holz, auf dem die Wolle ist, bedeutet das Kreuz Jesu.

Ueber das Kreuz vgl. noch V, 13. IX, 8. XI, 1. 7. 8. XII, 1. 2. 7. Die Beziehung des Holzes auf das Kreuz ist unserm Verfasser, der überhaupt gern Typen und Beziehungen auf das Kreuz sieht, um so natürlicher, da das Kreuz auch sonst Holz heisst, V, 13. XII, 1. 7.

ὅ τι δὲ. ℵ BCOV, ὅτι. Hilg. Dafür wollte Holstenius ἔτι, oder τί δε; emendiren. Ueber die Form ὅ τι vgl. §. 4. VII, 9. Man darf nicht mit Hilg. den Lateiner als Sekundanten für die Lesart τί δὲ anführen, denn sein *quare* passt eben so gut zu ὅ τι nach unsrer Erklärung.

τὸ ἔριον. ℵ vulg. τὸ fehlt bei Men., vielleicht wegen §. 1.

ἐπὶ τὸ ξύλον. ℵ vulg. Lat. *in ligno.* Der Acc. steht hier in Beziehung auf §. 1. περιτίθεναι τὸ ἔριον ἐπὶ ξύλον. Dagegen nachher ἐπὶ ξύλου oder ἐπὶ ξύλῳ.

ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλον. ℵ. ἐπὶ ξύλῳ. BCFOV. Dr. Hilg. ἐπὶ τῷ ξύλῳ. Vulg. Men. Die Worte fehlen beim Lat., weil er, wie wir sehen werden, auch diessmal nach den 70 corrigirte.

Ἰησοῦ. ℵ OV. τοῦ Ἰησοῦ, vulg.

Sache: Es ist ein natürlicher Gedanke für einen Christen, dass die Herrschaft Jesu vom Kreuz ausging, denn am Kreuz erwarb er sich ein eigenes Volk, und am Kreuze besiegte er die Welt, die schon äusserlich durch die Ueberschrift ihn als König bezeugte. Allein im zweiten Jahrhundert muss doch auf diesen Gedanken ein noch speciellerer Nachdruck gelegt worden sein als früher und später. Es fand sich nämlich damals in Psalm XCV (96), 10 nach den Worten ὁ κύριος ἐβασίλευσεν in manchen Handschriften der 70 noch der Beisatz ἀπὸ τοῦ ξύλου. So versichert Justin der Märtyrer Dial. §. 73. p. 298. Diese Handschriften müssen sehr verbreitet gewesen sein, denn aus ihnen kam der Beisatz in die Itala: *ex ligno*, in die koptische Uebersetzung, und zu Tertullian contra Marc. III, 19, 2. adv. Judaeos, c. 11, Augustin Enarr. in Psalm. p. 714, *lib. quaest.* 64, *Pseudocyprian, de monte Sinai et Sion, Pseudo-Ambrosius comm. ad* 1 Cor. XV, *Ephraem Syrus, sermo de cruce* p. 700, Gregorius Magn., Hom. 6 in Ezech., Gregorius Turon. Hist. Franc. VI, 5, Isidorus Hisp. *de vocatione gentium* c. 26, Cassiodorus und Arnobius comm. ad h. psalm., Papst Leo, *sermo* 4 *de passione.* Auch ist der Zusatz in einen alten Kirchenhymnus übergegangen:

Impleta sunt, quae concinit
David fideli carmine,
Dicens in nationibus:
Regnavit a ligno Deus.

So ist er im alten *Psalterium Romanum, Italicum, Copticum, gothicum.* Justin behauptet nun, die Juden hätten diese Worte aus

ihren Exemplaren ausgemerzt. Er hatte beide Lesarten bereits vorgefunden. Diese Beschuldigung klingt nicht so unwahrscheinlich. Sie stimmt mit dem sonstigen, harmlosen und natürlichen Verfahren der Juden, Uebersetzungsfehler der 70, die von den Christen benutzt wurden, allmählig durch genauere Uebersetzungen nach dem Hebräischen zu ersetzen. So fassen die Sache schon Drusius und Ittig. Dass dieses Verfahren der Juden schon vor Aquila geschah, vgl. zu II, 5. Das Alter des Beisatzes ergiebt sich aus dessen Verbreitung bei den Christen. Dass unser Brief ihn kennt, widerlegt die Behauptung Corrodis II, 99, der Beisatz rühre von Justin her. Auch kann er nicht vom Verfasser unsres Briefs stammen, wie Eduard Bernardus will. Unser Brief setzt den Beisatz voraus, und aus ihm hätte er nicht diese Verbreitung gefunden. Ebenso ist es mit der zu gleicher Zeit geschriebenen Stelle Sibyll. VIII, 245, nach welcher bei der Zukunft Christi ein Kreuz als Zeichen des Sieges den Gläubigen erscheinen und dienen werde. Andere lassen den Beisatz aus einer christlichen Glosse entstanden sein. So Jac. Faber, Joh. Schlegel, Nic. Fuller, Drusius, Ittig, Schleusner, u. a. m. Er gehörte ursprünglich den 70, und wurde erst aus den christlichen Exemplaren und der lateinischen Uebersetzung durch Origenes, Eusebius und Hieronymus entfernt, die ihn im Hebräischen nicht vorfanden. Aber wie kam ein alexandrinischer übersetzender Jude zu diesem Beisatze? Natürlich dachte er bei *ξύλον* nicht an das Kreuz Christi, sondern an das Holz des Lebens im Paradiese. Von diesem nahmen die Juden an, dass es im Paradiese der messianischen Zeit mit zur Herrschaft Gottes gehört und den Tugendhaften versprochen ist. Vgl. Henoch XXIV, 4 f. XXV, 5. 4 Esra VIII, 52 (62), Apoc. Joh. II, 7. XXII, 2. 14. Langen, Judenthum. 137. 471.

Ueber den Beisatz der 70 überhaupt vgl. Ittig Selecta Hist. Eccl. p. 124, Fränkel Vorstudien zu den 70. D. 59. Lambertus Bos 70 zu Psalm XCV, 10. Schleusner Lex. in 70, IV, 38. V. *ξύλον*.

καὶ ὅτι, ℵ Lat. *διότι*, vulg.

οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν. ℵ BCFOV, *εἰς αὐτὸν.* vulg. vgl. zu VI, 3.

ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα. VI, 3. XI, 10. 11. Psalm. Salom. XIV, 2. *ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα.* An unserer Stelle scheint aber doch zugleich eine Beziehung auf den Baum des Lebens und seine Verheissung hindurchzuschimmern.

§ 6.

Wolle und Ysop sind desswegen verbunden um als Typus der Reinigung zu dienen von den Uebeln, von denen wir im Reiche Gottes befreit werden.

Der Hauptnachdruck ist auf den Ysop gelegt *ὅτι ἀλγῶν σάρκα διὰ τοῦ ῥύπου τοῦ ὑσσώπου ἰᾶται.* Der Ysop galt nämlich im Al-

terthum in doppelter Beziehung für reinigend, nämlich innerlich als Medizin. Dioscorid. III, 27 (30), Nicander therm. 872., daher *hyssopus officinalis*. Columel. VII, 5. *Remedio sunt hyssopus et sal aequis ponderibus contrita*. Plin. H. N. XXV, 11. *Hyssopum in oleo contritum phthiriasi resistit et prurigini in capite*. Auch in neuerer Zeit wurde diese Pflanze bei schleimigen Brustbeschwerden in Theegestalt benutzt. Daher galt der Ysop auch äusserlich rituell, symbolisch levitisch für reinigend, indem man mit ihm reinigendes Blut oder Wasser anspritzte. So in dem Ritus mit der rothen Kuh. Num. XIX, 18. Ebenso wirkte der Ysop reinigend, indem er einen Bestandtheil der reinigenden Asche der rothen Kuh mit ausmachte. Num. XIX, 6. So sehr war der Begriff der Reinigung mit dem des Ysop verbunden, dass dieser sogar bildlich und moralisch als Reinigungsmittel genannt werden konnte.

Vgl. Cotelerius und Dressel ad h. l. Bähr Mosaische Symbolik II, 503. Bleek zu Hebr. IX, 17. Schubert, Geschichte der Natur. II, 522. Winer und Herzog (Arnold).

Auch die rothe *Wolle* ist reinigend. VII, 8. 11. Sie gehört mit zur reinigenden Asche. Num. XIX, 6. Bei der Reinigung vom Aussatze wird sie ebenfalls zugezogen. Levit. XIV, 4. 6., 49—51.

διὰ τί δὲ ἅμα τὸ ἔριον καὶ τὸ ὕσσωπον; ἅμα hebt den Parallelismus hervor, der bei allen Vergleichungen und Typen veranschaulicht und verstärkt.

τὸ ὕσσωπον. Vgl. §. 1. So geben hier ℵ BCFOV. *τὸν ὕσσωπον.* vulg. Dr. Hilg. — Eigentlich wäre der Regel nach das Wort weil Pflanze weiblich, und wird auch so in den *lexicis* angegeben. Bei den 70 wird es aber in der Regel männlich behandelt. Doch finden sich Varianten für das Fem. So Levit. XIV, 49. 52. in der Complut. Polygl. und der Ald., und 1 König IV, 33 im cod. Alex. Ebenfalls im Lateinischen wird es da und dort weiblich behandelt. Celsus IV, 4. 2. Columella VII, 5. 22. Aber die gewöhnliche und ältere Behandlung war die neutrale: *hyssopum*. Plin. H. N. XXV, 11. XXVI, 11. 12. So auch bei Augustin. Da die Lateiner das Wort zunächst aus dem Griechischen erhielten, so wird auch im Griechischen dasselbe neben den andern die Neutralform gehabt haben, für die hier die äussern Gründe sprechen. Bei Gewächsen ist diese Abundanz der Formen im Lat. besonders häufig. Schneiders lat. Gramm. II, 1. 477 f. Dem füge bei *coccum* für *κόκκος*.

ὅτι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. VII, 11. *καὶ ἅψασθαι μου τῆς βασιλείας.*

ἡμέραι ἔσονται ῥυπαραὶ καὶ πονηραί. So ℵ, Lat. *πονηραὶ καὶ ῥυπαραί.* vulg. Hilg.

Ueber *ἡμεραὶ πονηραὶ* vgl. II, 1.

Mit *ῥυπαρὸς* vgl. nachher *ῥύπος*. Parallel mit *πονηρὸς* ist es nicht moralisch zu fassen, sondern vom Unglück und schlechten Zustande, wie *sordidus, sordes*.

ἐν αἷς ἡμεῖς σωθησόμεθα. So ℵ Lat. Men. Hilg. Statt *ἡμεῖς* hatte vulg. *ἡμέραις*.

ἐν αἷς nimmt Dr. als Dat. *instrumenti* nach hellenistischer Weise. Allein *ἐν* bei Zeitbegriffen drückt den Zeitpunkt aus, in welchem etwas geschieht. Nicht durch diese bösen Tage werden wir gerettet, sondern in denselben durch das angeführte Reinigungsmittel, und das, was es bedeutet.

ὅτι ὁ. ℵ. *ὅτι καὶ.* vulg. Der Lat. lässt den ganzen Satz weg.

ἀλγῶν σάρκα. ℵ BCFOV Dr. Hilg. *τὴν σάρκα.* vulg. Aber der Artikel fehlt auch im N. T. bei den ähnlichen Ausdrücken *κατὰ σάρκα*, *ἐν σαρκί*, gleichsam adverbiale Bestimmungen.

Der *Acc.* ist bei den 70 mit *ἀλγέω* ähnlich verbunden *τὴν κοιλίαν*, *τὸ τραῦμα.*

ἴαται. Perf. Pass. mit passiver Bedeutung wie Marc. V, 29. Winer Gr. §. 38, 7. c. Ph. Buttmann Gr. II, 51. Bernh. Synt. 341.

διὰ τοῦ ῥύπου τοῦ ὑσσώπου. So ℵ BCOV Men. Dr. Hilg. Da aber *ῥύπος* Schmuz, XI, 11, vgl. oben *ῥυπαρὸς*, hier nicht in den Zusammenhang zu passen scheint, so ändert Cotelerius, und Hefele folgt ihm: *τοῦ ῥύπου διὰ τοῦ ὑσσώπου*, der körperlich Kranke wird nämlich durch den Ysop von der Unreinigkeit geheilt. Allein einmal wird *ἴαομαι* wohl mit *ἀπὸ*, aber im Hellenistischen nirgends mit dem blossen Genetiv construirt, wie überhaupt bei den Verben des Befreiens die Vermittlung durch Präpositionen das Uebergewicht hat. Winer Gramm. §. 30. 5. So ists namentlich in unserm Briefe. Dazu kommt noch der Mangel an Varianten. Le Moyne II, 728 schlägt dagegen die Emendation vor: *ὅτι ἀλγῶν τὴν σάρκα διὰ ῥύπου, διὰ ὑσσώπου ἴαται.* Allein es ist doch bedenklich, gegen die Zeugen *διὰ* einzuschieben, da der gewöhnliche Sprachgebrauch *ὑπὸ* oder den Dat. erforderte. Daher behält auch Dr. die überlieferte Lesart bei, sieht aber hier in *ῥῦπος* ein Subst. von *ῥύω*, *ῥέω*, fliessen, dem er die Bedeutung *succus* giebt, und den reinigenden Saft des Ysop darunter versteht.

Dagegen ist einmal einzuwenden, dass nirgends, und namentlich von unserm Verfasser nicht, vom Safte des Ysop gesprochen wird, sondern von der Asche des Ysop, die mit der Asche der rothen Kuh gemischt erst durch beigemengtes Wasser zu einer reinigenden Lauge wird, die nicht der Saft des Ysop genannt werden darf. Und dann ist die Ableitung von *ῥῦπος* von *ῥύω* sprachlich nicht erlaubt. Das *π* in *ῥῦπος* ist radical, und findet sich in allen Wörtern dieser Sippschaft, *ῥύπτω*, *ῥύψις*, *ῥυπτικὸς*, *ῥύμμα*, i. e. *ῥύπμα* (wie *γραμμὴ* von *γράφω*). Umgekehrt findet sich nirgends in den unzweifelhaft von *ῥύω* abzuleitenden Wörtern ein *π* oder ein doppeltes *μ*. Vgl. *ῥύσις*, *ῥεῦσις*, *ῥυώδης*, *ῥυίσκομαι*, *ῥύμα*, *ῥεῦμα*, *ῥόος*, *ῥυάς* u. s. w.

Hingegen kann sich bei dem Worte *ῥύπος* ganz ungezwungen an die gewöhnliche Bedeutung Schmuz, Unreinigkeit, die des weggereinigten Schmuzes, die des Reinigens vom Schmuz anschliessen. Der Schmuz des Ysop ist der durch den Ysop weggenommene Schmuz. Diese Fassung zeigen auch wirklich im gewöhnlichen Sprachgebrauch viele Wörter des Stammes *ῥυπ.* So heisst *ῥύμμα* schon bei Homer, dann bei Plato, und Plutarch (z. B. *de tuenda sanitate* c. 20 [42])

Reinigungsmittel, Seife, Lauge. So *ῥυπτικὸς* bei Plato, und Plutarch (Sympos. 6. *ῥυπτικὴ κονίς*, Lauge). So sagte man *ῥυπτικὸν φάρμακον* (Steph.). Suidas erklärt *ὕσσωπος* durch *βοτάνη ῥυπτικὴ*. Auch *ῥύψις* heisst auf diese Weise *purgatio*. Dass nach Suidas *ἀποῤῥύπτω* reinigen heisst, könnte man allenfalls aus der Präposition erklären, nicht aber die in derselben Bedeutung von Galen gebrauchten *διαῤῥύπτω* und *περιῤῥύπτω*.

Das hebr. Reinigungswasser, מֵי־נִדָּה, heisst eigentlich wörtlich Wasser der Unreinigkeit, ein Wasser, das mit der Unreinigkeit zu schaffen hat und sie entfernen soll.

Umgekehrt beziehen sich *purgamentum* und *purgamen* nicht bloss auf die Reinigung und das Reine, sondern auf das durch die Reinigung Weggeschaffte, auf den ausgereinigten Schmuz und Kehricht.

§. 7.

Uns ist dieser Typus offenbar, den Juden aber verborgen.

Dass die Juden die göttlichen Gebote nicht verstanden, ist oft im Briefe ausgesprochen, so c. II und III die Gebote wegen der Opfer, Gebete und Fasten, besonders II, 9. Nach IX, 4 täuschte sie ein böser Engel. So nahmen sie nach X, 12 die Schriftverbote fälschlicher Weise buchstäblich, und eben so die Verordnung wegen des Sabbats c. XV, und wegen des Tempels. c. XVI.

καὶ διὰ τοῦτο οὕτως. So ℵ OV Hilg. *οὕτω* vulg.

οὕτως γενόμενα. Der Ritus mit der rothen Kuh, und seine typische Bedeutung.

ἡμῖν μέν, uns Christen.

ἐστιν φανερά. ℵ OV Hilg. *ἐστι.* vulg.

ἐκείνοις δὲ, den Juden, wie gewöhnlich in unserm Briefe.

σκοτεινά. vulg. corr. bei ℵ, Lat. Hilg. *σκοτια*, ℵ. Diese Adjectivform ist im Hellenistischen nicht mehr gebräuchlich, und als Substantiv gebraucht unser Brief immer *σκότος*.

ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς κυρίου. So ℵ BCFOV. *τοῦ κυρίου.* vulg. Vgl. zu II, 3 u. Index. Gewöhnlich fehlt in unserm Briefe der Artikel bei *κύριος*.

Cap. IX.

Die Beschneidung ist moralisch zu verstehen als ein Typus der Beschneidung der Herzen und Ohren.

Diesen Gedanken hatten schon die Propheten ausgesprochen: Jesaj. I, 2. 10. XXXIII, 13. XL, 3. Jerem. IV, 4. VII, 2. IX, 26. Hesek. XLIV, 9. Psalm. XVII, 45. XXXIII, 13. Damit vgl. auch Levit. XXVI, 41. Deutr. X, 16.

Sowohl der h. Stephanus AG. VII, 51, als der Apostel Paulus hatten diesen Typus betont. Röm. II, 24. 29.

Ihnen war schon Philo vorangegangen: *De migrat. Abrah.* §. 9. P. 402. *de circumcisione.* §. 2. P. 810. f.

Eigenthümlich aber ist unserm Briefe, dass in demselben die gesetzliche Giltigkeit der Beschneidung auch für die alten Juden geleugnet wird, was jedoch nicht von allen Erklärern zugestanden wird, z. B. nicht von Hefele.

§. 1.

Die Beschneidung der Herzen bezieht sich auf das Anhören des Wortes Gottes.

Der Beweis ist zunächst genommen aus zwei alttestamentlichen Stellen: Psalm XVIII (XVII), 44. und Jesaj. XXXIII, 14. Jer. IV, 4.

λέγει γὰρ πάλιν. *πάλιν* bezieht sich auf eine fernere, wenn auch ganz andere Schriftstelle als die am Anfange des vorigen Kapitels angeführte. So steht *πάλιν* oft in diesem Briefe.

περὶ τῶν ὠτίων. Men. *αἰτίων.* Schreibfehler.

ὠτίον ist eigentlich Diminutiv von *οὖς*, wird aber im Hellenistischen, auch im N. T. wie *οὖς* gebraucht. Lobeck ad Phrynichum p. 212. *Plerisque corporis partibus vulgaris dialectus formam diminutivam tribuit.* Dahin gehören die Formen *ἐνωτίζομαι*, zu Ohren nehmen, und *ἐνώτιον*, Ohrgehänge. Eine noch ausgeprägtere Diminutivform ist *ὠτάριον*.

Ueber die Beschneidung der Ohren vgl. §. 4, u. AG. VII, 51. Im A. T. ist von derselben nur negativ die Rede. Esaj. VI, 10. Gewöhnlich spricht man von der Beschneidung der Herzen, doch von der der Ohren in jüdischen Schriften. Schoettgen ad Act. VII, 51. Aber mit Recht kann unser Verfasser auch solche A. T. Stellen hierher ziehen, in welchen bloss vom willigen oder unwilligen Anhören des Wortes Gottes die Rede ist.

πῶς περιέτεμεν, wie er sie (die Ohren) beschnitten hat; *αὐτὰ* braucht in solchem Falle nicht nachzufolgen.

ἡμῶν τὴν καρδίαν. *ἡμῶν.* ℵ Lat. vulg. *ὑμῶν.* Corr. O. Diese var. findet sich sehr oft im Briefe.

Nach *ἡμῶν* hat vulg. *καὶ*, om. ℵ Lat.

Statt *τὴν καρδίαν* hat ℵ *σαρκανδριαν.* Diese Lesart ist aus zweien entstanden, *σαρκαν* und *καρδιαν*, von denen das erstere Glossem zum zweiten war. Im cod. hatte der corr. zuerst *σαρκαν* geschrieben, und dann *καρδίαν* corrigirt. Aus beiden war obiges Unwort entstanden. Beide Worte stehen neben einander Hesek. XLIV, 9. *πᾶς υἱὸς ἀλλογενὴς ἀπερίτμητος τῇ καρδίᾳ, καὶ ἀπερίτμητος σαρκὶ οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὰ ἅγιά μου.* Allein an unsrer Stelle kann von

σάρξ unmöglich nach dem Sinne unsres Verfassers die Rede sein. cfr. §. 6.

τὴν καρδίαν. Ueber den Sing. vgl. VIII, 3.

τὴν καρδίαν verhält sich hier zu *τῶν ὠτίων* so: Was der Prophet von den Ohren sagt, bezieht sich der Sache nach auf die Beschneidung der Herzen. Daher die erklärende Uebersetzung des Lat. *quomodo circumcidat aures praecordii nostri.*

λέγει κύριος. ℵ Hilg. ὁ κύριος, vulg. Vgl. II, 3. VIII, 7. om. Lat.

ἐν τῷ προφήτῃ. Ueber ἐν vgl. VII, 4. und oft. Lat. *dixit per prophetam.* Sonst Hebr. I, 1. Es könnte sonst auch heissen *apud prophetam.*

Auch sonst wird aus einem Psalm unter dem Namen προφήτης citirt. VI, 5. XI, 6.

εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσάν μου. ℵ vulg. Hilg. dagegen wollte Men. nach dem Lat. (*exaudivit me*) und den 70 ὑπήκουσε lesen. Bei den 70 ist der Sinn, dass Gott den Psalmisten erhört habe. Im Hebr. liegt aber eine andere Textesrecension vor, nach welcher von diesen Worten gar nichts dasteht. Dagegen stimmt die Textesrecension 2 Sam. XXII mit unsern Worten mehr überein. Vs. 45: εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσάν μου, woher also unsere Worte stammen. Es ist aber dort von den Fremden (ἀλλότριοι) die Rede, die dem David auf das blosse Hören ihres Ohres hin gehorchten. Vgl. Otto Thenius Comm.

ἀκοή heisst gewöhnlich nach dem hebr. שְׁמוּעָה das Gehörte, sowohl das Gerücht, als auch die Predigt des Wortes Gottes. Hier aber bezieht es unser Verfasser auf das Hören des Ohres frommer Israeliten, welche damit zeigten, dass sie an den Ohren beschnitten seien.

καὶ πάλιν λέγει. πάλιν wie oben.

Nun folgt die Stelle aus Jesajas.

ἀκοῇ ἀκούσονται οἱ πόῤῥωθεν, ἃ ἐποίησα γνώσονται. Bei den 70: Ἀκούσονται οἱ πόῤῥωθεν ἃ ἐποίησα, γνώσονται οἱ ἐγγίζονται τὴν ἰσχύν μου.

Zuerst hat unser Verfasser, offenbar des Nachdrucks wegen, ἀκοῇ beigefügt, da es oft bei den 70 (cfr. §. 2) und im N. T. dem ἀκούω beigegeben ist, womit die hebr. Verstärkung durch den Inf. absol. übersetzt wird, wie sonst auch durch das Partic. des gleichen Verbums. Winer Gramm. §. 54. 3. Hier aber setzt es unser Verfasser von sich aus noch dazu, weil er an die Beschneidung der Ohren denkt.

οἱ πόῤῥωθεν. ℵ vulg. Lat. Hilg. καὶ οἱ. Men. Dann würde γνώσονται dazu gehören, und ἀκοῇ ἀκούσονται stände allein. Wer sind *οἱ πόῤῥωθεν*? Bei Jesaj. sind die fernen Heiden den nahen (οἱ ἐγγίζοντες) Israeliten entgegengesetzt, welche beide das Strafgericht Gottes über Assyrien hören sollen. Hier in unserm Briefe sind οἱ πόῤῥωθεν die welche hören werden, also die Christen. Darauf führt auch die folgende Stelle von der Beschneidung der Herzen.

ἃ ἐποίησα, γνώσονται. Das Fut. ist imperativisch zu fassen, vulg. *cognoscite*. Beim Propheten sollen Nahe und Ferne das Gericht Gottes erkennen. Hier aber ist die Sache weiter gefasst: die Werke und Gebote Gottes werden von den Fernen erkannt werden.

καὶ führt eine neue Stelle ein, *Jerem.* IV, 4 περιτμήθητε, τῷ θεῷ ὑμῶν, καὶ περιτέμνεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν. Vgl. noch Deutr. X, 16. XIV, 1.

περιτμήθητε. Corr. ℵ. περιτμήθηται, was Itazismus ist, περιτμηται. ℵ, was Schreibfehler. Lat. *circumcidite*. Aus allen dreien ergiebt sich die richtige Lesart, wie sie auch der cod. vat. der 70 giebt. Dagegen haben OV περιτμηθήσεται, wofür der letztre am Rand περιτμηθήσεσθε, wie vulg. wahrscheinlich aus Cod. Al. der 70: περιτμηθήσεσθε.

λέγει κύριος. ℵ. ὁ κύριος. vulg. cfr. oben.

τὰς καρδίας ὑμῶν. So ℵ vulg. *aures vestras*. Lat. Ueber den Plur. cfr. oben den Sing.

§. 2.

Zwei andre A. T. Stellen, in welchen zum Hören auf Gottes Stimme ermahnt wird. Jerem. VII, 1. 2. Psalm XXXIII (XXXIV), 12. 13.

Es ist zwar in beiden Stellen bloss vom Hören die Rede, aber in diesem Hören thut sich eben die Beschneidung der Herzen kund.

καὶ πάλιν λέγει, wie §. 1. Es kommt zuerst die Stelle aus Jer.

ἄκουε, Ἰσραήλ, ὅτι τάδε λέγει κύριος ὁ θεός σου. κύριος. ℵ BCFOV Hilg. ὁ κύριος. vulg. §. 1.

Die 70 haben ἀκούσατε λόγον κυρίου πᾶσα Ἰουδαία. τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ. Für unsern Verfasser liegt der Nachdruck auf ἄκουε.

καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου προφητεύει· vulg. Lat. Hilg. om. ℵ. Die äussern Gründe sind für die Aechtheit. *Prophetat* beim Lat. findet sich insgemein im ältern Kirchenlatein.

Die Stelle, die nun folgt: τίς ἐστιν ὁ θέλων ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα; findet sich im Allg. Psalm XXXIII (XXXIV), 12: τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς; die Antwort dagegen im Psalm lautet Vs. 13 auch dem Sinne nach ganz anders als hier. Statt der Worte hier ἀκοῇ ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδός μου heisst es dort: Er bewahre seine Zunge vom Bösen u. s. w. Desswegen ist es aber nicht nöthig, mit Corrodi II, 72 an ein Citat aus einem abokryphen Buche zu denken. Denn es giebt mehrere andere Stellen im A. T., die ähnlich wie unsere lauten, besonders Exod. XV, 26. ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσῃς τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Deutr. XV, 5. ἐὰν δὲ ἀκοῇ εἰσακούσητε τῆς φωνῆς

κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν. Exod. XIX, 5. Deutr. XI, 13. Verschmelzungen verschiedener Stellen zu Einer können bei unserm Verfasser nicht auffallen. Hefele, Sendschreiben S. 242.

ἀκουσάτω. vulg. Corr. ℵ Lat. *ἀκουσαται* (*ἀκουσατε*) ℵ, wahrscheinlich aus §. 3.

παῖς μου. VI, 1. Auch dort hatte unser Verfasser statt *μοι* der 70 gesetzt *τῷ παιδὶ κυρίου.* Dort war er aber durch den Zusammenhang zu dieser kleinen Aenderung berechtigt, indem der Sprechende eben der *παῖς κυρίου* ist. Aber hier that unser Verfasser den Ausdruck hinzu bloss von seinem christlichen Standpunkt aus. Denn in den angeführten A. T. Stellen ist von der Stimme Gottes die Rede.

τῆς φωνῆς. ℵ vulg. *φωνη.* Corr. ℵ.

§. 3.

Drei andere A. T. Stellen, in denen zum Hören aufgefordert wird. Jesaj. I, 2. Jesaj. I, 10. Jesaj. XL, 3.

καὶ πάλιν λέγει. Jesaj. I, 2 wird mit *πάλιν* eingeführt. §. 1. 2.

ἄκουε, οὐρανὲ, καὶ ἐνωτίζου. Ueber *ἐνωτίζομαι* cfr. zu §. 1. oft bei den 70, Sapient. VI, 2. AG. II, 14. Hesych: *ἐνωτίζομαι· ἐν τοῖς ὠτίοις δέχομαι.* Phavorinus: *ἐνοτίζω· ἀκούω.*

γῆ. ℵ BCFOV 70 Dr. Hilg. *ἡ γῆ.* vulg.

ὅτι κύριος ἐλάλησεν. So ℵ BCFOV. Voss. Dr. Hilg. *ὁ θεὸς.* Men. u. a. m. *ἐλαλησε.* vulg.

ταῦτα εἰς μαρτύριον. So ℵ vulg. om. Lat. Vgl. VIII, 3. 4. Menardus und Dr. meinen, das beziehe sich darauf, dass der Herr Himmel und Erde zum Zeugniss aufrief. Allein der Nachdruck liegt nicht auf Himmel und Erde, sondern auf dem Hören.

καὶ πάλιν λέγει. Jesaj. I, 10. Die ersten Worte lauten wieder ganz gleich wie bei den 70: *ἀκούσατε λόγον κυρίου, ἄρχοντες.* Hingegen statt *Σοδόμων* bei den 70 u. im Hebr. steht hier *τοῦ λαοῦ τούτου.* Indessen konnte sich unser Verfasser diese Aenderung der Deutlichkeit wegen erlauben, weil der Prophet wirklich von den Führern seines Volkes redet, die er nur vergleichungsweise und scheltend Führer Sodoms nennt.

Die dritte Stelle, *καὶ πάλιν λέγει,* ist Jesaj. XL, 3. Es heisst aber beim Propheten bloss *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ.* Unser Verfasser, dem aber hier alles auf das Hören ankommt (wegen der Beschneidung der Ohren) leitet das prophetische Wort ein mit den Worten *ἀκούσατε, τέκνα,* die sich bei den 70 nicht finden, die aber leicht aus *φωνὴ κ' τ' λ'* entnommen werden konnten.

Auch die kleine Veränderung erlaubt sich der Verfasser, dass er im Anschluss an *ἀκούσατε* sagt *φωνῆς κ' τ' λ'.* Denn so ist zu lesen nach Corr. ℵ, welche Lesart hinsichtlich des Gen. durch *τῆς φωνῆς* der vulg., hinsichtlich des Fehlens des Artikels durch *φωνή* des ℵ gestützt ist, wo aber wieder der Nom. aus den 70 genommen ist.

βοῶντος. So ℵ B (marg.) FOV Lat. Dafür haben *βοώσης* nach dem Hebr. BC u. vulg. Ueber Uebereinstimmung mit dem Hebr. gegen die 70 vgl. II, 5.

ἀκούσατε. ℵ BCFOV Hilg. *ἀκούετε.* vulg. Men. Voss. u. a. m.

§. 4.

Mit dem Gesetze über die Beschneidung ist die Beschneidung der Ohren gemeint.

Das war schon §. 1 angedeutet. Hier ist gezeigt, warum neben der Beschneidung der Herzen auch noch auf die der Ohren ein Gewicht zu legen sei.

οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοάς. Dieselbe Wendung cfr. VI, 16. *ἀκοή.* §. 1.

ἵνα ἀκούσαντες τὸν λόγον πιστεύσωμεν.

πιστεύσωμεν. ℵ BFOV Glosse bei Voss. *πιστεύωμεν.* vulg. *πιστευσώμην.* C. Letztres ist bei dem sonstigen Itazismus der Handschriften zu bemerken. Doch ist diess ein sehr junger Codex aus dem 15. Jahrhundert.

Im Uebrigen lautet die Stelle gegen vulg. BCFOV, Lat. Hilg. im ℵ sehr verschieden: *ἵνα ἀκούσωμεν λόγον καὶ μὴ μόνον πιστεύσωμεν ἥμεις.* Das macht aber eine auch für unsern Brief unnatürliche Steigerung vom Glauben zum Hören.

ἡ γὰρ περιτομή, ἐφ' ᾗ πεποίθασιν, κατήργηται. So vulg, wozu zu zählen *ει γαρ* bei OV, blosser Itazismus, ℵ setzt *ἀλλά καὶ ἡ* etc. Der Lat. lässt alles weg.

ἐφ' ᾗ. vulg. *ἐφ' ἧς.* ℵ. Allein dieser Gen. ist auch im Hellenistischen unerhört. Ueber den Dat. vgl. XII, 2. 3. XVI, 8. XIX, 4.

πεποίθασιν. ℵ. Hilg. *πεποίθασι.* vulg. BC.

κατήργηται. Vgl. über *καταργέω.* II, 6. V, 6 u. s. w. und oft bei Paulus.

περιτομὴν γάρ. Statt *γὰρ* hat der Lat. *autem,* hier ohne grossen Unterschied.

εἴρηκεν, sc. Gott, wie bei *λέγει* u. dgl. Und eben so steht es wie *λέγειν* für meinen, darunter verstehen, wie *dicere* V, 4. u. o. *εἴρηκεν* wie hier X, 3.

οὐ σαρκὸς γενηθῆναι. ℵ B. Hef. Dr. Hilg. *γεννηθῆναι.* COV Men. Voss. Allein von einer Geburt der Beschneidung kann nicht die Rede sein, sondern davon, dass sie nicht eine Beschneidung des Fleisches gewesen sei.

ἀλλὰ παρέβησαν. παραβαίνω steht hier absolut wie 2 Joh. 9, und einigemal bei den 70, so wie *παράβασις* in unserm Briefe XII, 5. XX, 1. Es ist aber immer nach dem Zusammenhange entweder *τὸν νόμον,* oder *τὴν διδαχὴν,* oder dergleichen zu denken. Nach dem Zusammenhange hier ist in dem *εἴρηκεν* der Wille Gottes bezeichnet, *τὸ θέλημα, ἡ γνώμη,* nach welchem die Beschneidung nicht fleischlich ge-

meint sei, sondern sich auf Herzen und Ohren beziehe. Diesen Willen Gottes verfehlten die Juden, gingen an ihm vorbei, so dass *παραβαίνω* gebraucht ist wie *ἁμαρτάνειν*, *παραῤῥέω*, *ἀστοχέω*, u. dgl. vgl. AG. I, 25.

Hefele, Sendschreiben 80. 208. 244 bezieht diese ganze Behauptung auf die Juden zur Zeit des Verfassers. Auch Ritschl (altkatholische Kirche 278) nimmt an, dass dieser Trug erst nach der prophetischen Eröffnung statt gefunden habe. Allein dieser Auffassung widersprechen sowohl die Worte hier, *παρέβησαν*, *ἐσόφιζεν*, als der ganze Brief, indem überall angenommen wird, dass schon von Anfang an nicht buchstäblich, sondern geistig hätte sollen aufgefasst werden. II, 4. III, 1. VIII, 7. X, 2. 9. 12. XI, 2. XIII, 1. 6. 7. XV, 3. 8. XVI, 1. Vgl. Neander KG. I, 734 (oder 653. 1101). Hilg. Apost. Väter 22, 19. Hingegen wird unser Verfasser allerdings durch das Benehmen der Juden und Judenchristen seiner Zeit, die die ewige Gültigkeit des Gesetzesbuchstabens forderten, zur Uebertragung seines Urtheils über sie auf die ältern Israeliten bewogen worden sein. Ist das Heil in Christo über die Engel gesetzt, durch die das Gesetz gegeben worden ist, Hebr. I. II, so liegt der Gedanke nicht so fern, dass jenes Festhalten einem bösen Engel zuzuschreiben sei, zunächst für die Zeitgenossen, und dann für die Aeltern, die ja dasselbe thaten, und auf die man sich berief.

ὅτι ἄγγελος πονηρὸς. Ein böser Engel ist entweder der Satan selbst, *ὁ σατανᾶς*, XVIII, 1, *ὁ πονηρὸς ἄρχων*, IV, 13, *ὁ πονηρὸς* II, 10. XIX, 12. XXI, 3, oder ein Engel des Satans, deren es mehrere giebt, *ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ*. XVIII, 1. vgl. 2 Cor. XII, 7. *ἄγγελος σατᾶν*.

ἐσόφιζεν αὐτούς. *σοφίζω*, durch Worte betrügen. 2 Petr. I, 16, u. hie und da im Sirach. Im guten Sinn, oben V, 3.

ἐσόφιζεν, vulg. Corr. ℵ. BCFOV Lat. Hilg. *ἔσφαξεν*. ℵ. Vgl. *σφάξαντας*. VIII, 1, *σφαγή*, V, 2. VIII, 2.

In der *Idee*, dass einem bösen Geiste das A. T. Gesetz nach seiner buchstäblichen Fassung zugeschrieben wird, zeigt sich ein Anfang des Gnostizismus. Ja, nach einigen Gnostikern hatte sogar der Satan das Gesetz gegeben, Corrodi, II, 29 f. Epiphan. haer. 33. So weit geht unser Verfasser noch nicht, und auch in den Clementinen (z. B. Homil. III, 45. 52) ist nur angenommen, dass das ursprüngliche Judenthum durch die bösen Geister, die Fremdartiges einmischten, verfälscht worden sei. Neander KG. I, 3. 1101. I, 2. 622.

§. 5.

Drei fernere Stellen über die Beschneidung der Herzen. Jerem. IV, 3. 4. Deutr. X, 16 (Jerem. VII, 26). Jerem. IX, 25. 26.

λέγει πρὸς αὐτούς. Damit führt er Jerem. IV, 3 ein, wo es nach den 70 so lautet: *ὅτι τάδε λέγει κύριος τοῖς ἀνδράσιν Ἰούδα, καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ· Νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα, καὶ*

μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθαις. 4. Περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμνεσθε τὴν σκληροκαρδίαν κ' τ' λ'.

τάδε λέγει κύριος, ὁ θεὸς ὑμῶν. Bei den 70 werden diese Worte mit ὅτι eingeführt, dagegen fehlt ὁ θεὸς ὑμῶν.

ὧδε εὑρίσκω ἐντολήν. ὧδε. ℵ Lat. (heic), Hilg. und schon conj. Men. ὁ δὲ, vulg. BCFO, ὅδε, Dr. was er für ἔγωγε nimmt, was aber sprachlich sich nicht rechtfertigen lässt, am wenigsten nach dem Gebrauche der Hellenisten.

εὑρίσκω ἐντολήν. So ℵ. vulg. εὑρίσκω νέαν ἐντολήν, Men. Lat. Hef. Dr. Hilg. Νέαν ist Glossem, das Gebot der Herzensbeschneidung konnte als ein neues Gebot bezeichnet nach dem Sinne unsers Verfassers sein. Allein derselbe ist überall der Ansicht, dass die geistige Fassung der alten Gesetze schon von Anfang an von Gott so gewollt gewesen, mithin nicht erst ein neues Gebot sei. Der Lat. ist zu seinem *novam legem* gekommen, indem er nach seiner Gewohnheit nach den 70 blickte, und in deren Worten νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα, pflüget aufs neue das Brachland auf! eine Beziehung auf etwas Neues finden zu müssen glaubte, während unser Verfasser es als ein Gesetz der Erneuerung der Herzen, der Beschneidung der Ohren auffasste, nicht als ein neues Gesetz.

μὴ σπείρητε. vulg. σπειρηται. Men. σπειρεται ℵ.

ἐπ' ἀκάνθαις. ℵ Hilg. 70. ἐπὶ ἀκάνθας, vulg. FOV. ἐπὶ ἀκάνθαν. C. ἐπ' ἀκάνθαν. B. Men.

Wegen des Dat. vgl. σπείρειν, θερίζειν ἐπ' εὐλογίαις, 2 Cor. IX, 6.

περιτμήθητε τῷ κυρίῳ ὑμῶν. So vulg. Lat. τῷ θεῷ ὑμῶν. ℵ. Letzeres aus den 70.

περιτμήθητε, vulg. περιτμηθηται. ℵ. Itazismus.

Nach diesem Worte hatte Voss. δὲ, om. ℵ BCFOV Men. Hilg.

καὶ τί λέγει; ℵ vulg. Lat. (hoc est), Hilg. om. CB, doch sind sie bei B am Rande. Was meint er damit? Im Folgenden wird nun gesagt, wie Gott die Beschneidung meine, nämlich als eine des Herzens und seiner Härte.

περιτμήθητε. vulg. περιτμηται. ℵ. Schreibfehler u. Itazismus.

τὸ σκληρὸν τῆς καρδίας ὑμῶν. vulg. τὴν σκληροκαρδίαν. ℵ, nach den 70. Vgl. auch Deutr. X, 16. καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, und überhaupt sehr oft.

καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ μὴ σκληρύνητε. BCFOV Dr. Hilg. σκληρυνειτε. ℵ. σκληρύνετε. vulg.

Letztre Worte finden sich nicht in Jerem. IV, 4, sondern in Deutr. X, 16: καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ σκληρυνεῖτε. Vgl. noch Jerem. VII, 26. καὶ ἐσκλήρυναν τὸν τράχηλον αὐτῶν. und σκληροτράχηλος, AG. VII, 51, und ähnliche Zusammensetzungen bei den 70. Ueber σκληρύνω τὴν καρδίαν Psalm XCIV, 8. Hebr. III, 8. IV, 7.

καὶ πάλιν. So vulg. Lat. ἴδου λάβε πάλιν ἰδού. Glossem.

καί. Corr. ℵ BCF Lat. om. OV.

Die Stelle *Jerem.* IX, 25. 26 ist hier nur sehr abgekürzt angeführt. Die entsprechenden Worte heissen bei den 70: Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρ-

χονται, λέγει κύριος, - - - ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα σαρκὶ, καὶ πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν.

ἰδου, λέγει κύριος. ℵ BCFOV 70, Dr. Hilg. ὁ κύριος. vulg.

πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα ἀκροβυστίαν. Statt des letzten Wortes bei ℵ hat vulg. ἀκρόβυστα, was bei den 70 gar nicht vorkommt, nur bei Aquila, und hier nicht in den Parallelismus passt. Dagegen fehlt bei ℵ ἀπερίτμητα, was aber nothw. hineinzusetzen ist, es fehlt bei ℵ nur aus Versehen. Entweder muss man mit Hilg. ἀκροβυστίᾳ lesen, und nachher καρδίᾳ, oder mit ℵ ἀκροβυστίαν, καρδίας.

ὁ δὲ λαὸς οὗτος ἀπερίτμητος καρδίας. ℵ. 70. var. in der Ald. καρδίαις αὐτῶν, was eher für καρδίας spricht. καρδία. vulg. Der Acc. graecus bei unserm Verfasser ist darum weniger auffallend, weil er sich auch bei den 70 findet.

§. 6.

Die fleischliche Beschneidung kann darum kein Siegel sein, weil auch andere heidnische Völker beschnitten wurden.

Der Vordersatz (major) wird im Verlauf näher untersucht werden. Der Schluss beweist zu viel, weil dann auch die Bedeutung anderer Ritualhandlungen wegfiele. Wenn bei den Aegyptern bloss die Priester beschnitten wurden, so sollte durch die Beschneidung das hebräische Volk zu einem Priestervolk besiegelt werden.

ἀλλ' ἐρεῖς. ἀλλ'. ℵ, die codd. bei Dr. Hilg. ἀλλά. vulg.

ἐρεῖς, vulg. ἔρις. ℵ.

Das ist eine selbstgemachte Einwendung wie von einem Judenchristen. *At dices, — at dicet aliquis.* Vgl. Jac. II, 18. Röm. IX, 9. XI, 19. 1 Cor. XV, 25. Nach ἐρεῖς ist mit dem obern Punkt zu interpungiren.

καὶ μὴν, und doch, *et tamen, et vero* Joseph. Ap. II, 36. Sapient. VI, 23. Vig. 464. Buttmann Gr. Gramm. §. 117. 10. N. 2. Attische Verbindung.

περιτέτμηται ℵ Lat. Hilg. περιτέμνεται. vulg. Das Perf. steht wie 1 Cor. VII, 18. Gal. V, 2.

ὁ λαὸς, sc. οὗτος oder ἐκεῖνος. So können auch wir sagen: das Volk. Ohnehin wird λαὸς überhaupt, und in unserm Briefe ausserordentlich oft von den Juden gesagt.

εἰς σφραγῖδα. Die Beschneidung als Bundeszeichen diente ja zur Besiegelung des Bundes mit Gott. Röm. IV, 11.

Vgl. ἐγκατασφραγίζειν, IV, 8.

ἀλλὰ καί. Antwort auf die Einwendung. Die Beschneidung des Fleisches findet sich ja auch bei vielen heidnischen Völkern, und doch gehören ja diese nicht zu dem Bunde mit dem alleinigen Gott.

πᾶς Σύρος. Herodot II, 104 hatte überliefert, dass von den Syrern bloss die palästinensischen die Beschneidung von Alters her ge-

habt, und dieselbe von den Aegyptern angenommen hätten. Diess bezieht man seit Joseph (contra Ap. I, 22. Antiq. VIII, 10. 3) mit Recht auf die Juden. Um nun den Widerspruch unsers Briefs gegen Herodot und Joseph zu beseitigen, hatte der Lat. πᾶς weggelassen, und statt Σύρος einfach Judäus gesetzt. Das ist nicht nur kritische Willkühr, sondern exegetischer Unsinn. Alle codd. lesen Σύρος, und Judaeus ist dem Zwecke der Antwort schnurstracks zuwider. Daher suchen Rördam und Cotelerius πᾶς Σύρος durch Erklärung erträglich zu machen. Sie nehmen entweder πᾶς unbestimmt für manche, oder beziehen Σύρος auf manche Nachbarvölker Syriens und Palästinas. Allein mag auch in ältern Zeiten die Beschneidung namentlich unter Chamiten allgemeiner gewesen sein, zur Abfassungszeit unsres Briefs fand sie sich in Syrien als blosses Unterscheidungszeichen der Juden, das, wie neben anderen Philo (*de circumcisione* §. 1. P. 810) selbst angiebt, von der Mehrzahl der Menschen verlacht wurde. So war es schon vor den Zeiten der Makkabäer, als desswegen bei den Juden der ἐπισπασμὸς aufkam. 1 Makk. I, 15. 48. 60. 61.

καὶ Ἄραψ. Auch hier sucht der gelehrte Cotelerius nachzuweisen, dass mehrere arabische Völkerschaften bei sich die Beschneidung eingeführt gehabt hätten. So weist er darauf hin, dass nach Hieronymus in Jerem. II. X. Epiphanius XXX, 33, Julian bei Cyrill IX, p. 297. Ambrosius in Levit. ad Const., Philostorgius H. E. III. 4. die Beschneidung bei den Ismaeliten, Homeriten und Sarazenen sich vorgefunden habe. Vgl. noch die Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III, 230. Allein es ist bekannt, dass lange vor Mahomed sich das Judenthum, und mit ihm die Beschneidung, in Arabien verbreitete. Relandus *de religione mohamedica* II, 41. Es wurden selbst schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. die arabischen Völkerschaften der Idumäer und Ituräer von den Juden zur Beschneidung gezwungen. Joseph. Antiq. XIII, 9. 1. XIII, 11. 3. XV, 7. 9. Damit wurden aber diese Völker dem Judenthume einverleibt. In dieser Zeit dachte man an die Beschneidung Ismaels, den man als *heros eponymos* der Araber fasste, Genes. XVII, 25 f. Joseph Antiq. I, 12. 2, desswegen glaubten die Araber ihre Knäblein wie den Ismael erst im dreizehnten Altersjahre beschneiden zu sollen. Origenes in Philocalia XXIII, p. 77. Diess wäre nicht geschehen, wenn die Sitte der Beschneidung von Alters her bei den heidnischen Arabern statt gefunden hätte, da sie ja in diesem Falle von den Juden nicht hätten gezwungen werden müssen.

καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων (ιδωλων. א). Davon wird ebenfalls nirgends in diesem Umfange berichtet. Bloss bei solchen heidnischen Völkern ist die Beschneidung der Priester anzunehmen, von denen überhaupt von einer Beschneidung verlautet. Dahin gehören vor allen die Aegypter:

ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσίν. οἱ. א FOV Hilg. om. BC cot. vielleicht weil nicht alle Aegypter, nur die Priester beschnitten wurden.

εἶναι ἐν mit einem abstractum ist nicht selten im N. T., überhaupt im Hellenistischen: in einem Ding sein, sich mit einer Sache

abgeben, *versari in re.* Schon Herodot II, 82 sagt: *οἱ ἐν ποιήσι γενόμενοι*, die sich mit der Dichtkunst abgeben.

Was die *Sache* betrifft, so wird allgemein bezeugt, dass die Beschneidung bei den Aegyptern stattgefunden habe. Ausser Herod. II, 104. 36. vgl. noch Diod. Sic. I, 28. Philo *de circumcisione*. §. 1. Joseph. Antiq. VIII, 10. 3. Contr. Ap. I, 22. Strabo XVII. p. 824. C. 1. Ebers Aegypten I, 278 f. 284. 233. Allein wenigstens aus späterer Zeit berichten die Schriftsteller, dass vorzugsweise die Priester beschnitten worden seien. Horapollo I, 14. Origenes homil. V ad Jer. IV, 4. ad Rom. IV. Hieron. in Jerem. IX, ad Galat. IV, 1. Clemens Al. I, 302. Epiphan. I, 30. Jablonsky Panth. Aegypt. Proleg. XIV. Dasselbe wird von den Theilnehmern an den Mysterien erzählt, z. B. von Pythagoras, Clem. Al. Strom. I, 302. Orig. ad Rom. II, 13. Theodor. *curat. graecae. affect.* I, 349. Auch aus dem Umstande, dass der Aegypter Apion nicht beschnitten war, Joseph. c. Ap. II, 13 geht hervor, dass die Beschneidung bei den Aegyptern nicht allgemein gewesen war.

Schon Jeremias IX, 25 (26) stellt daher die Aegypter als die Unbeschnittenen den Israeliten entgegen. Und so wird es schon zu Moses Zeit gewesen sein.

Wenn dieser daher sein ganzes Volk wollte beschnitten haben, so hatte dieser Wille die ägyptische Anschauung zur Grundlage, dass dasselbe ein *Priestervolk* sein sollte. Exod. XIX, 6. cfr. Genes. XVII, 10 f. Josua V, 5. Schon Abraham hatte sich nach Aegypten begeben. Dass die mit den Hebräern am meisten verwandten Chaldäer (vgl. Meine Semiten) die Beschneidung sich ebenfalls von den Aegyptern aneigneten, ist keine so unwahrscheinliche Behauptung Julians (bei Cyrill VI, 354). Und auch sie wollten ihrer Zeit sich als eine Art Priestervolk geltend machen. Die Sitte ging überhaupt von den Chamiten aus, daher sie sich nach Herod. II, 104. Joseph. Ant. VIII, 10. 3. contra Ap. I, 22. Artapanus bei Euseb. Praep. evang. IV, 27 auch bei den Aethiopen fand. Aus den Stellen Herodots und Josephs geht hervor, dass die Sitte auch eine phönizische war. Man führte sie auf Kronos (Bal) zurück. Philo Bybl. fragm. 36. Auch den chamitischen Kolchiern schreibt Herodot die Beschneidung zu, und Diod. Sic. III, 7 den Troglodyten in Afrika.

Von allen diesen Völkern, so wie von andern, die bei Cotelerius aus spätern Schriftstellern angeführt sind, ist anzunehmen, dass bei ihnen in den historischen Zeiten bloss die Priester beschnitten worden sind.

Es deuten allerdings viele Ueberbleibsel aus einer *vorhistorischen* Zeit auf eine *allgemeinere Verbreitung* der Sitte der Beschneidung. Auch war die ursprüngliche Bedeutung der Sitte eine allgemeinere. Es ist das die des Blutopfers, wenn auch nicht immer eines Surrogats für Menschenopfer, so doch mit diesen parallel. Als ein Blutopfer erklärten sie schon die Phönizier bei Philo Bybl., und so fasst sie auch Bunsen auf, Aegypten V, 568. Blutopfer kommen aber in der antiken Welt oft vor, wie denn Friedrich Hermann mit Recht in der Geisselung der spartanischen Jünglinge einen Rest solcher uralten Blutopfer der

Weihe sieht. Gottesdienstliche Alterthümer der Griechen, XXVII, 14. In Rom opferten die Priester der *Bellona* ihr Blut der Göttin *Bellona*, daher ihr Festtag der Bluttag hiess, *dies sanguinis*. Lucan I, 566. Lactant. Inst. I, 21. Juven. Sat. IV, 123. VI, 511. Martial. XII, 57. 11. Tibull. I, 7. 50.

Ursprünglich waren also dabei die Geschlechtstheile nicht die Hauptsache, sondern das *Blut*. Mit der Kastration gar hat die Beschneidung ganz nichts zu schaffen, wie Boulanger, Bohlen und Nork wähnten. Wie in Griechenland und Rom Verstümmelungen um Blut zu gewinnen vorkamen, so im alten Uramerika Beschneidungen ausser an den Schamtheilen auch noch an den Ohren, Lippen, Armen, Beinen, an der Zunge und der Brust. Vgl. Meine Amerikanischen Urreligionen. S. 285. 479. 639 f. Beizufügen ist: *Gumilla, Histoire de l'Orenoque* I, 183 f. Ausland 1855. S. 520 nach Ximenez und K. Scherzer, Azara 285. Ausserdem fand sich die Beschneidung auch noch auf den Fidschiinseln, in Otaheiti, bei den Congonegern. Die Azteken erklärten das Aderlassen geradezu als ein Blutopfer. Man besprengte mit dem Blute den Altar, anderswo in Amerika die Götterbilder, es wurden durch diese Sitte die Kinder einem Gotte geweiht. Auch glaubten die Priester durch das Trinken solchen geweihten Blutes zur Weissagung entzückt zu werden, daher man durch Besprengung des Mundes das Bild des Orakelgottes zur Weissagung beleben wollte.

Wo nun ausschliesslich die *Schamtheile* beschnitten wurden, hatte die Kultushandlung schon mehr eine moralische Beziehung gewonnen. Es sollte die körperliche Reinheit dadurch dargestellt werden, welche, wie in allen Dingen, so in diesem von den antiken Priestern gefordert wurde. Darum steht Levit. XII, welches Kapitel von der Beschneidung handelt, bei den Reinigungsgebräuchen, und so fasst auch Philo *de circumcisione* die Beschneidung als Reinigung.

Ueber die ethnographischen Verhältnisse der Beschneidung vgl. die *Litteratur* bei Cotelerius, *Meiners de caussis circumcisionis et origine*, in den Comment. societ. Gott. XIV, 207. Hug, Freiburger Zeitschrift III, 213. Winer Bibl. R W, Baur, Tübinger Z. S. 1832. S. 104 f. Vaihinger bei Herzog.

Mögen nun aber die Beschneidungen in den urältesten Zeiten noch so sehr verbreitet gewesen sein, mögen sie damals bei allen denjenigen Völkern statt gefunden haben, die unser Verfasser hier angiebt, — so ist desswegen doch in seiner Behauptung weder eine historische Nachricht, noch eine historische Untersuchung zu sehen. Seine Aussage beruht einfach auf der falsch verstandenen, allerdings etwas schwierigen Stelle Jerem. IX, 25. 26 (24. 25): *καὶ ἐπισκέπτομαι ἐπὶ πάντας περιτετμημένους ἀκροβυστίας αὐτῶν*. 26. *'Επ' ''Αιγυπτον, καὶ ἐπὶ 'Ιδουμαίαν, καὶ ἐπὶ 'Εδὼμ, καὶ ἐπὶ υἱοὺς 'Αμμὼν, καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωὰβ . . . ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα σαρκὶ, καὶ πᾶς οἶκος 'Ισραὴλ ἀπερίτμητος καρδίας αὐτῶν*. Die Schwierigkeit der Stelle beruht auf den Schlussworten von V. 25: *ἀκροβυστίας αὐτῶν*, בְּעָרְלָה. Man fasste diess nach herkömmlichem Sprachgebrauche von der Vorhaut des Fleisches, und nahm dann an, dass alle im folgenden Verse genannten

Völker, die entweder zu den Arabern oder Syrern gehörten, beschnitten worden seien. Diese Ansicht spricht Hieronymus ad l. c. klar aus, und auch in der *vulgata: super omnem qui circumcisum habet praeputium.* Es ist nun um so natürlicher anzunehmen, dass auch der Verfasser unsres Briefs die Stelle der 70 so fasste und bezog wie Hieronymus. Die Worte der 70 kann man kaum anders verstehen. Auch viele hebräische Juden verstanden die Stelle auf diese Weise. Le Moyne II, 750 f. Und selbst noch Neuere sehen in der Stelle des Jeremias einen Beweis dafür, dass die in ihr genannten Völker die Beschneidung gehabt hätten. Dass diess aber nicht der Sinn des Propheten sein könne, geht ganz klar aus den Schlussworten von Vs. 26 hervor, in welchem alle andern Völker ausser den Israeliten als Unbeschnittene bezeichnet werden. Daher hat schon Luther בְּעָרְלָה übersetzt durch: mit den Beschnittenen. Ihm folgten Tremellius, Piscator, Rosenmüller, De Wette. Dagegen ist schon von Maurer u. Hitzig richtig bemerkt worden, dass בְּ bei Concreten nicht *cum* heissen könne, und dass עָרְלָה nie *abstractum pro concreto* stehe. Daher bleibt keine andere Wahl als die Erklärung Hitzigs anzunehmen, weil sie sowohl dem Zusammenhange der Stelle als dem Sprachgebrauche entspricht. Hitzig übersetzt: „über alle Beschnittene mit einer Vorhaut" (sei es nun eine fleischerne, oder eine geistliche, wie es am Schlusse von Vs. 26 vom Propheten selber erklärt wird). Die Beschnittenen mit der Vorhaut der Herzen sind die Juden, Jerem. IV, 4, die Beschnittenen mit der Vorhaut am Fleisch sind eben die unbeschnittenen Heiden. Der Ausdruck ist als ein *Oxymoron* zu fassen, als ein scheinbarer Widerspruch in den Worten; Beschnittene mit einer Vorhaut sind eben Unbeschnittene. —

ἆρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσίν. αὐτῶν. ℵ BCFOV, αὐτοῦ, vulg. om. Lat.

διαθήκης. ℵ Lat. τῶν διαθηκῶν. vulg.

εἶναι ἐκ bezeichnet die Dazugehörigkeit, wie der Genetiv oder Wohercasus. Vgl. Gal. III, 10. 1 Cor. XII, 15.

ἆρα οὖν. So vulg. Dr. *Num igitur?* Gehören sie also auch mit zu dem Bunde derselben? ἆρα leitet gewöhnlich eine Frage ein mit erwarteter verneinender Antwort. Winer Gramm. §. 57. 2 F. Hermann zu Vig. 824. Der Verfasser widerlegt damit die Einwendung, als ob die äussere Beschneidung ein Siegel wäre. Er macht selber den Schluss aus den angeführten Fakten. Wäre die Beschneidung ein Bundessiegel, so müssten ja alle jene angeführten Völker ebenfalls an dem Bunde der Israeliten Theil nehmen. So der Lat. *Ergo et hi de testamento sunt?* Fasst man den Satz nicht als Frage, so muss man mit BOV Hilg. ἄρα accentuiren. Der Sinn wäre derselbe. Aber die Frage passt hier doch besser in den Zusammenhang, was Hilg. durch sein Fragezeichen angegeben hat. So X, 2.

ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσίν. Diese Worte sind bloss zu den obigen nachgeholt. Daher verbindet sie der Lateiner ganz kurz mit den obigen zu Einem Satze: *et omnes Sacerdotes idolorum et Aegyptii.* Ueber die Sache selbst vgl. schon oben.

§. 7.

Die Beschneidung, die schon Abraham vornahm, ist ein Vorbild auf Jesus, und zwar nach der Zahlensymbolik.

Dieser Paragraph bildet bloss die Einleitung zu diesem Gedanken.

μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως. So ℵ vulg. Nur fehlt ἀγάπης vulg, und πλουσίως hat ℵ erst nach πνεύματι. Vgl. I, 7. vgl. 2. 3.

ἀγάπης steht so bei τέκνα. XXI, 9, ähnlich εὐφροσύνης. VII, 1. Sonst ist τέκνα allerdings gewöhnlich allein.

μάθετε οὖν, sehr häufig bei Anreden. §. 8.

Statt aller dieser Worte hat der Lat: *quos dicit filios Abrahae de omnibus gentibus.* Diese Lesart des Lateiners ist auf jeden Fall eigenthümlich, und kann weder auf einem Uebersetzungsfehler, noch auf einem Abschreibefehler beruhen. Diese Worte müssen sich auf die Stelle des Jeremias beziehen (dixit), in welcher, weil Gott sagt, er werde jene Völker der Beschneidung heimsuchen, unser Verfasser eine Bezeichnung derselben als wahrer Kinder Abrahams sieht. Das passt sehr gut zu XIII, 7, und ist überhaupt urchristliche Ansicht. Matth. III, 9. Luk. III, 8. Joh. VIII, 33. Galat. III, 7. 29.

Diese Lesart scheint dem alten Lat. eine eigenthümliche und selbstständige Stellung den griechischen Handschriften gegenüber (auch dem ℵ) einzuräumen. Er ist ja älter als ℵ.

ὅτι Ἀβραὰμ πρῶτος περιτομὴν δούς. ℵ. ὁ πρῶτος. vulg.

Sache: Dass schon Abraham die Beschneidung einführte, vgl. Genes. XVII, 10. Oben bei §. 6. Es besteht in dieser Hinsicht kein Widerspruch gegen Herodot und Diodor, wie Menardus meint. Jene sagen bloss, dass die Beschneidung der Hebräer von den Aegyptern angenommen worden sei. Abraham war aber auch in Aegypten, und es ist anzunehmen, dass er hierin eine ägyptische Sitte annahm, denn als Semite (Arier) hatte er diese chamitische Sitte so wenig ursprünglich als irgend ein anderes oberasiatisches Volk. Ittig. Hist. eccles. I sec. *selecta capita.* p. 145 f. Darum nannten auch die Israeliten vorzugsweise die Philister, dieses mit den Karern und andern oberasiatischen Stämmen verwandte Volk Unbeschnittene, da sie die Beschneidung nicht von den Chamiten angenommen hatten, weder von den Aegyptern, noch von den Phöniko-Kananitern.

ἐν πνεύματι προβλέψας. Ueber die Beifügung πλουσίως s. oben.

Abraham war Prophet, und voll der tiefern mystischen Erkenntniss. X, 2. 9. XI, 11. XIV, 2.

εἰς τὸν Ἰησοῦν. ℵ OV Lat. Cot. Hilg. conj. Dav. εἰς τὸν υἱόν. vulg. BCF Men. Dr.

περιέτεμεν, om. Lat. Absolut. Er vollzog die Beschneidung.

λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. ℵ vulg. om. Lat.

Ueber τριῶν vgl. zu X, 9.

δόγματα sind höhere Lehren eines geheimen Sinnes, der in den drei Buchstaben gegeben ist, *arcana doctrina.* I, 6. X, 1. 9. 10.

λαμβάνειν, anwenden, in Anspruch nehmen. X, 1. 9.

§. 8.

Die 318 Knechte, die Abraham beschnitt, bedeuten Jesus und das Kreuz.

Die 3 Buchstaben sind *TIH*, von denen *IH*, 18, Jesus bedeuten, *T*, 300, das Kreuz. Manche Juden, wie Rabbi Salomon Jarchi ad Genes. XIV, 14 berichtet, bezogen die Zahl 318 auf den Elieser, dessen hebr. Buchstaben 318 ausmachen, und der allein dem Abraham geholfen habe. Le Moyne II, 779. Spätere Christen bezogen diese Zahl auf die 318 Väter des nicänischen Concils. ibid. 780 nach Sydonius Apollinaris.

Schon Irenaeus adv. haeres. II, 40. 41 hat darauf hingewiesen, dass Abraham an keine gewöhnliche Buchstaben denken konnte. Im Hebr. bezeichnet Tau (ת) 400, nicht 300. Aber die Hellenisten richten sich in solchen Dingen ganz unbefangen nach dem Griechischen. Man nennt diese Deutung der Zahlen durch Buchstaben und umgekehrt *Gematria*, welches Wort und Sache im Talmud und andern jüdischen Schriften sehr oft vorkommt. Eisenmenger I, 73 f.; 83 f., 104. 454. 486. 679 f. Die Sache findet sich schon bei Philo und den Kabbalisten, Grossmann quaest. phil. I, 62. Bloss *Aben Esra* verwirft dieselbe zu Daniel XI, 31. und zu Genes. XIV, 14 „die heilige Schrift redet nicht durch die Gematria.“ Vgl. auch die Ausleger zu Apoc. Joh. XIII, 18 (wegen 666). Im A. T. findet sich nichts der Art, wohl aber bei den alexandrinischen Juden in ihren apokalyptischen Schriften. So werden in den Sibyllinen des zweiten Jahrhunderts p. Ch. die Römischen Kaiser in der Regel nach der Zahl ihres Anfangsbuchstabens angegeben. So wird Sibyll. I, 325. Jesus mit den Zahlen seiner Buchstaben bezeichnet; ebenso Adam, Sibyll. III, 25. Rom wird so lange dauern als der Zahlenwerth seiner Buchstaben bestimmt, 948 Jahre. Sibyll. VIII, 148. u. a. m. In Alexandrien war schon früher der pythagoreischen Zahlenmystik mit ihrer moralischen Beziehung von Philo eine bedeutende Aufmerksamkeit geschenkt worden. Es ist mithin nicht so schwer, die Quelle dieser Gematria aufzufinden. Nur gaben ihr die Juden je länger je mehr jene spitzfindige Ausdehnung, nach der sie jene sogar zu Beweisen verwendete. Dass diess schon im zweiten Jahrhundert der Fall war, sehen wir aus unsrer Stelle. Vgl. übrigens über diese Verhältnisse die Bemerkungen zu XV, 4.

λέγει γάρ· καί. א vulg. om. Lat.

λέγει, imprs. wie *φησίν*, *εἶπεν*, *εἴρηκεν*.

Die Worte *καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους* stehen nirgends so bei einander, sondern sind aus zwei Stellen zusammengestellt, aus

Genes. XVII, 26, 27, wo gesagt ist, Abraham habe alle Leute seines Hauses beschnitten, — und XIV, 14, wo als Zahl der Knechte Abrahams 318 angegeben ist. Genau genommen ist diese Combination falsch, denn in letztrer Stelle ist bloss von einer Auswahl kampfgeübter Leute die Rede. Die jungen Knaben, und die nothwendigen Hüter fürs Vieh, und die alten Männer fallen natürlich nicht in die Zahl 318. Die XVII, 23—27 Beschnittenen müssen viel mehr gewesen sein.

καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ. Diese Worte sind nicht wörtlich aus Genes. XVII, 23 f. angeführt, sondern dem Sinne nach kurz zusammengefasst.

ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. ℵ Lat. Hilg. *δέκα καὶ ὀκτὼ*, vulg., die aber gleich nachher auch *δεκαοκτὼ* giebt. Die ersten Worte zusammenzufassen und erst die 300 durch *καὶ* davon zu trennen liegt im Sinne des Verfassers, der diese Trennung sogar glaubt hervorheben zu müssen durch die Worte: *καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους*. Die getrennte Schreibung *δέκα καὶ ὀκτὼ* ist wahrscheinlich nach den 70 corrigirt.

τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; So ℵ *τούτῳ* (*τοῦτο*) BCOV Men. Dr. om. Lat. alle diese Worte.

ἡ. om. Men. Statt *τίς* hat ℵ den Schreibfehler *τρις*.

γνῶσις. Ueber die Beziehung der *γνῶσις* zur Allegorie vgl. zu I, 5.

μάθετε. om. Lat. Es steht hier wie §. 7.

ὅτι. ℵ Lat. (quia), wie §. 7. 9. So Hilg. Der Lat. hat bloss die Parallelglieder gewechselt, er sagt: *quia primatum trecenti sunt,* statt: *quia primatum decem et octo.* Bei den andern (vulg.) ist *ὅτι* wahrscheinlich desswegen ausgestossen worden, weil kein Verbum folgt. Allein einmal denkt sich jeder leicht aus dem Vorigen *λέγει.* Und dann setzt der Grieche gern *ὅτι*, wenn er das Folgende, wenn auch in direkter Rede, als Citation besonders hervorheben will, wie wir mit dem Doppelpunkt oder dem Anführungszeichen, oder der Hebräer mit לֵאמֹר oder כִּי. So sehr oft im N. T. Vgl. auch Viger. 172. a. 548 f. 552. Wesentlich nichts anders sind die bekannten elliptischen Redensarten der Attiker *δῆλον ὅτι, οἶδ' ὅτι, οἶσθ' ὅτι, ἴσθ' ὅτι.* Vgl. noch unten §. 9 nach ℵ, und I, 3.

τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους. Der Nachdruck liegt also auf *πρώτους*, die 18 werden zuerst zusammengefasst im Gegensatz zu *καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους*, wie ℵ und der Lat. lesen, wogegen vulg. bloss *εἶτα τοὺς τριακοσίους*. Aber die erstere Lesart passt sehr gut zur Absicht unsers Verfassers, der sehr deutlich die 18 und die 300 trennen will, da er jedes für sich auf etwas anderes deutet. So auch Hilg.

τὸ δεκαοκτὼ ΙΗ. So F Lat. *habes in duabus litteris Jesum.* ℵ om. *ΙΗ. τὸ δεκαοκτώ, ἰῶτα δέκα, ἦτα ὀκτώ.* Schon Davisius setzte letztre Worte in eine Parenthese. Sie sind ein richtiges Glossem, das in den Text kam.

ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τριακοστῷ. ℵ C. om. *ὁ* vulg. Men. *ἔτε δὲ* BFOV var. bei Voss. Dr. *ἐν τῷ.* Corr. ℵ. *ἐν τῷ T.* Die Lesart des

ℵ (dass aber das Kreuz in dem Dreihundertsten sollte Gnade finden, darum sagt er auch dreihundert) ist allerdings etwas hart, aber sie stimmt zum Obigen besser, wo auch die Buchstabenzahl nicht erklärt, sondern als bekannt vorausgesetzt ist.

Dass *T* auf das Kreuz hinweise, ergab sich ebenfalls von selbst. Denn diess ist die älteste Form des Kreuzes, und war in dieser Form schon in dem ägyptischen, phönizischen und altjüdischen Alphabet Zeichen des Tau. Lipsius de cruce. Augusti, Christl. Archäol. III, 559 f. Merz bei Herzog, A. Kreuz. Le Moyne II, 775 f. Tertullianus adv. Marc. III, 22. *Ipsa est enim littera Graecorum Tau, nostra autem T speciem crucis quam portendebat futuram in frontibus nostris.* cfr. III, 4. Clem. Al. stromm. VI, 11. 84. p. 782, bei Cotel. p. 30. Nr. 36. Hieron. comment. in Ezech. III, 19, 4. opp. V, 59 seq. Augustin. quaest. 37 in Judic.: *quia trecenti erant, signum insinuat crucis propter litteram T graecam, qua iste numerus significatur.*

ἤμελλεν. ℵ FOVBC, ἔμελλεν, vulg.

ἔχειν τὴν χάριν. Lat. *donum.* Hesych: χάρις· δωρεά. So kommt es auch im N. T., bei Joseph und Philo (bes. im Plur.) vor wie χάρισμα. Vgl. I, 2. V, 6. Hilg. Apost. Väter 23: das gnadenreiche Kreuz. Unten §. 9. δωρεά.

Die Gnade des Kreuzes ist die Gnade unserer Erlösung, diese legte es in das *T*, welches ja das Kreuz ist. In der Erkenntniss dieses mystischen Sinnes liegt die Gnadegabe der γνῶσις.

λέγει καὶ τριακοσίους. ℵ B Hilg. καὶ τοὺς. vulg.

καὶ. ℵ BCOV Hilg. γὰρ, B in marg.

δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν. Statt *τὸν* hat C u. Men. τὸ.

καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρὸν. ℵ. om. τῷ. vulg. Lat.: *habes in una littera T crucem.*

§. 9.

Die Leser sind würdig, solche ächte Gabe der Lehre vom Verfasser zu erhalten.

οἶδεν ὅτι. ℵ Lat. (*scitote quia*). ὁ vulg. Hilg. ὅτι steht offenbar ähnlich wie §. 8. Besser so, als es mit dem Lat. mit θέμενος zu verbinden. Der Plur. *scitote* des Lat. dagegen wird durch keinen Griechen gestützt, beruht auf einer Zufälligkeit, und passt nicht zu *posuit* (θέμενος).

τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ὑμῖν.

ἔμφυτος. I, 2. Hier ist die Bedeutung eingepflanzt noch obendrein durch θέμενος ἐν ὑμῖν unzweifelhaft gemacht. ἔμφοιτον VO beruht auf Itazismus.

Adj. comp. *zweier Endungen* II, 6. X, 8 u. v. a.

Die *δωρεὰ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ* ist ἡ ἔμφυτος τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις. Die Lesart des ℵ διαθήκης statt διδαχῆς ist

einer ähnlichen Verwechslung entsprungen wie XVI, 9 *testamentum* für διδαχή. Ueber διδαχῆς δωρεὰ vgl. XVI, 9. XVIII, 1, und hier sogleich λόγος.

οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον.

μανθάνειν ἀπὸ, wie *discere ab aliquo, interire ab aliquo,* u. dgl. wie παρά τινος, 1. 9. διδάσκομαι ἀπὸ, παρὰ, ὑπὸ.

Sache: Diese Erhebung der Allegorie findet sich auch sonst bei unserm Verfasser. VI, 10. Sogar Aehnliches bei Philo, z. B. de Cherubim P. 115. 116. Hug, Freiburger Zeitschrift. II, 149. Neander Kirchengeschichte I, 735 (I, 3. 1102). Hefele, das Sendschreiben. S. 83, 27.

γνήσιος. Hesych: ἴδιος, οἰκεῖος. Vgl. γνῶσις τελεία, I, 5. Eigentlich ächt, unverfälscht. Vgl. I, 8. ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν. Der Lat. hat *artius,* was er für innig nahm, wie bei Cicero u. Plin.: *arta propinquitas, somnus artior, vinculum societatis, arte diligere, arte tenere accurateque defendere.* Die Emend. Oxon. ed. u. Hilg. *aptius* ist also nicht nöthig.

ἀλλ' οἶδα ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς. vulg. Lat. Hilg. om. οἶδα. ℵ.

Sache: Vgl. Cap. I. II.

Cap. X.

Die Vorschriften des Gesetzes über reine und unreine Thiere sind moralisch allegorisch zu verstehen, und auf das Verhalten gegen Gott und die Nebenmenschen zu beziehen.

Es ist hier namentlich Rücksicht genommen auf Levit. XI, 7 f. 12. Deutr. XIV, 3—21.

Aehnlich wie unser Kapitel drückt sich über diese Vorschriften Clemens Alex. aus Stromm. II, c. 15. 67. p. 464. d. V, 8. 52. p. 677. d., welche beide Stellen Hilg. unter dem Texte wörtlich mittheilt. Ferner verweist er noch auf die ähnlichen Stellen Stromm. VIII, 18. 109. p. 901 f. Paedag. III, 1. 75. 76. p. 297. f. Ihm folgte in Erklärung der mosaischen Gesetze bekanntlich Origenes. Vgl. auch Cyrill. in Julianum p. 317 f.

Ursprünglich hatten diese Gesetze ihren Grund in Naturanschauungen von äusserer Reinlichkeit und Unreinheit. Diese Anschauungen machten sich besonders eindringlich auf religiösem Gebiete geltend. Es erschien unschicklich, dass ein äusserlich verunreinigter Mensch vor Gott erschiene, unschicklich, dass ein grausiges, ekelhaftes Thier Gott dargebracht würde. Vgl. die Artikel Thiere, Reinigung, bei Herzog, Speisegesetze bei Winer und Herzog, und Knobels Comm. zum Levit. S. 491.

Moralisch wurden diese Gesetze gefasst schon von Aristeas bei Euseb. Praep. evang. VIII, 9. Vgl. Hilg. p. 71. Ihm folgte Philo de concupiscentia §. 4. M. II, 352 f, de agricult. P. 206, de migrat. Abrah. P. 398, nach welchem das Schweinefleisch desswegen unter-

sagt ist, weil es durch seine Fettigkeit Begierden erregt. Das vierte Buch der Makk. (C. V) fasst den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen sowohl im rein geistig moralischen Sinne, als auch vom Einfluss der Speisen auf die Seele. Irenaeus, und ihm nach die meisten KVV fassen wie unser Verfasser die Sache moralisch. Vgl. Knobel zu Levit. S. 441. Dergleichen moralisch rationalistische Erklärungen stehen noch nicht im Widerspruch zum Buchstaben des Gesetzes, wenn sie auch denselben einseitig, und nicht nach der eigentlichen Quelle der Sache erklären. Immerhin aber reden sie noch vom Essen des Thierfleisches selbst.

Anders aber verhält es sich mit unserm Verfasser, der die Sache auf etwas ganz anderes bezieht als wie der Buchstabe lautet. Freilich behaupten Menardus und Hefele (Sendschreiben l. c. Nr. 7 und 21), die buchstäbliche Giltigkeit sei nach unserm Briefe nicht ausgeschlossen worden. Die Meinung sei wie Jesaj. I, 11. Dem widerspricht aber sowohl §. 9, als die ganze übrige Ansicht unsers Verfassers vom Ritualgesetz. So verwirft auch der Brief an den Diognet 4 die wörtliche Deutung. Und Tertullian adv. Marc. V, 5 schreibt, dass nichts so verächtlich sei als die mosaischen Speiseverbote, d. h. an und für sich betrachtet. Denn II, 18 sagt derselbe in der gleichen Schrift, dass dieselben gegeben seien, um die Enthaltsamkeit zu fördern. Origenes in Levit. hom. 7 sagt, dass die mosaischen Speisegesetze Gottes unwürdig seien, wenn man sie buchstäblich nehme. Eben so Novatianus de cibis, und Isidorus in Levitic. C. IX. Vgl. Cotel. Nr. 42. 65. Selbst Thiersch (Kirche im apostolischen Zeitalter S. 234) ist der Ansicht, dass jene alten Reinigungsgesetze sich auf das Verhalten gegen Menschen beziehen.

So fasste die Sache auch die muhamedanische Sekte der Dschenahis, welche Speiseverbote im Kanon ebenfalls auf Personen bezogen, die man verabscheuen müsse, z. B. auf die drei ersten, von ihnen verabscheuten Chalifen. Döllinger, Muhameds Religion S. 98. Hefele, Sendschreiben a. a. O. Nr. 9. Theophilus Ant. II, 16. 17 fasste mehrere Thiergattungen als Typen von Menschengattungen zum Theil ähnlich wie hier in unserm Briefe.

§. 1.

Ins Kurze zusammengezogene Anführung des Speiseverbots aus Levit. und Deutr.

Dasselbe enthält seinem geistigen Sinne nach drei Anordnungen, die genauer §. 10 angegeben sind.

ὅτι fasst der Lat. als Frage, *quare?* also ὅ τι, wie VII, 9. VIII, 5. Einfacher verbindet man es wie Hilg. mit den Schlussworten des Paragraphs τρία ἔλαβεν κ' τ' λ'. Dass er aber . . . geschah weil. Es kommt auf dasselbe hinaus, wie wenn ὅτι nach τοῦτο folgt, I, 2. 4. 5, oder nach τί δὲ. VII, 11.

δὲ Μωϋσῆς. Lat. Hilg. *Μωσῆς.* א vulg. Aber א ist hierin inconsequent. Vgl. zu IV, 6.

εἶπεν. א. *εἴρηκεν.* vulg. Dr. Hilg. Nach dem Sprachgebrauche unsres Briefes kann beides gesagt werden. Dieselbe Variante §. 3.

οὐ φάγεσθε. *οὐ* mit imperativischen Fut. steht so wieder §. 3. 6. XII, 6, und findet sich durchgängig bei den 70 und im N. T., schon im Decalogus Exod. XX, 3 f. Vgl. Winers N. T. Gramm. §. 56. 1. Es setzt das Faktum einfach voraus ohne in der Form das Imperativische auszudrücken. So der Lat.: *non manducabitis.* An und für sich ist aber dieser Sprachgebrauch als Hebraismus anzusehen, da gerade bei Gesetzen לֹא (*οὐ*, *non*) steht, z. B. Levit. XI, 3. 4. 8. 11. 13. Deutr. XIV, 3. 7. 8. 10, während sonst wohl אַל (*μή*, *ne*) einem Fut. vorangehen kann.

χοῖρον. Die 70 haben überall *ὗς*, hingegen ist *χοῖρος* im N. T. gewöhnlich, welches eigentlich Ferkel heisst, dann aber im Verlauf der Zeit wie *ὗς* gebraucht wurde. Clemens Al. und die übrigen KVV gebrauchen vorzugsweise *χοῖρος*. So *porcus* wie *sus*. Der Lateiner übersetzt *porcinam*, Schweinefleisch. Daraus ist aber nicht zu schliessen, dass er *χοίρειον* oder *χοιρείαν* gelesen habe. Er übersetzte nach dem Sinne.

οὔτε, οὔτε. א BCVO. *οὐδὲ*, vulg. Hilg. So §. 4. Es besteht zwar zwischen beiden auch in der spätern Sprache ein Unterschied. Winer N. T. Gramm. §. 55. 6. Allein hier könnte beides stehen. Die Autorität ist für ersteres.

οὔτε ἀετὸν. Der Adler und die folgenden Raubvögel sind unrein, weil sie Fleisch fressen, und sogar zum Theil Aas.

οὔτε ὀξύπτερον. Lat. *nec accipitrem.* So §. 4. Als Subst. scheint das Wort sonst nicht mehr vorzukommen. *Accipiter* ist sonst *ἱέραξ*, womit die 70 נֵץ übersetzen. Diese Wörter bezeichnen den Habicht, oder auch den Sperber, die kleinste Art der Habichte. *Accipiter* ist der *ales sacer* bei Virg. XI, 721, womit *ἱέραξ* wörtlich übersetzt ist. Der letztere ist vorzüglich ein heiliger Vogel mit vielfacher Verehrung, ein Zeichen göttlicher Herrschaft. Horapollon I, 6. Clemens Al. Stromm. V, 7. 676. Plutarch Isis 32. 50. 51, und Parthey dazu 265. 247. Weniger natürlich leiten andere *ἱέραξ* von *ἵημι* ab wegen seines reissend schnellen Fluges, gerade wie נֵץ von נָצַץ fliegen. So das Etymol. Magnum: *ἱέραξ· παρὰ τὸ ἵεσθαι, ἤγουν φέρεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ῥαδίως.* Dagegen ist allerdings unser *ὀξύπτερος* als der Schnellgeflügelte zu erklären. *Ὀξὺς* heisst sowohl scharf als schnell. Daher erklären die alten Glossen *ὀξὺς* durch *ὠκὺς*. Und Augustin sagt *de doctrina christiana* II, 12: *ὀξὺς apud graecos et acutum et velocem significat.* Es ist also dasselbe was *ταχύπτερος* bei Aeschylos Prometh. 88. Vgl. auch *ταχυδρόμος*. — Im Homer heisst öfters der *ἱέρηξ* der *ὤκιστος πετεινῶν*. Ilias. XV, 237. XIII, 62. Odyss. XIII, 86. XV, 526. Es ist nun also anzunehmen, dass in der spätern Gräcität *ὀξύπτερος* substantivisch statt *ἱέραξ* in Gebrauch gekommen ist, und geradezu den Habicht bezeichnete. Diess ist auch der einzige im Levit. und Deutr. l. c. genannte Raubvogel, der wegen seiner Schnelligkeit (נֵץ) hier

gemeint sein kann. Denn der andere, *ἰκτὶν* §. 4, der Reiher oder Geier, ist in keinem Fall mit unserm Raubvogel zu verwechseln.

οὔτε κόρακαν. ℵ, *οὐδὲ κόρακα.* vulg. Corr. ℵ, Hilg. Allein jene abnorme Form, die auch in den ältesten Handschriften des N. T. sich findet, gehört der damaligen Vulgärsprache, und ist erst von den geschulten Abschreibern der sogleich folgenden Zeit aus dem Texte als Fehler entfernt worden. Vgl. oben VI, 2. *πολυτελῆν.* VI, 3. *σάρκαν.*

οὔτε πάντα ἰχθῦν. vulg. Lat. Clem. Al. Hilg. om. *πάντα* ℵ, *πᾶν* V. O. Letztes Schreibfehler, der in *πάντα* corrigirt wurde.

ὅς. ℵ vulg. *ὅ* OV. Schreibfehler.

οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν ἑαυτῷ. vulg. Corr. ℵ, Lat. *μερίδα.* ℵ. Schreibfehler.

Sache: Dergleichen Thiere mit mangelhaften oder Doppelformen galten für unrein, weil man in ihnen eine gemischte, sich selbst widersprechende Unnatur erblickte. Vgl. den Art.: Thiere, bei Herzog.

ἐν ἑαυτῷ. ℵ Lat. (*in se*). *ἐν αὐτῷ*, vulg. Vgl. §. 3. *τοῦ κυρίου ἑαυτῶν, Dominum suum.*

ἔλαβεν, nahm in Anspruch. §. 9. *λαβών.* IX, 7. *λαβών.*

τρία δόγματα. Welche? §. 9 f.

Wie Moses Lehrsätze von 3 Buchstaben in der Beschneidung seiner Knechte aufstellte, IX, 7, so bei seinen Gesetzen über die Reinheit und Unreinheit der Thiere.

δόγματα. Lat. *constitutiones*, wie §. 9. 10. I, 6.

ἐν τῇ συνέσει. Lat. *in conscientia sua*, d. h. Bewusstsein, Ueberzeugung. §. 12. *συνίεναι.* Es ist der Sache nach dasselbe damit gemeint, was mit *ἐν πνεύματι.*

§. 2.

Das Gesetz ist freilich von Gott, aber geistig gemeint. Vgl. die Einl. zu C. X.

πέρας γέ τοι, ferner ja auch. Vgl. zu V, 8.

Statt *τοι λέγει αὐτοῖς* ℵ vulg. Lat. Hilg. hat C *τοῖς λόγοις*, *λέγει λόγοις* Men.

ἐν τῷ Δευτερονομίῳ. Wörtlich stehen die Worte nicht im Deutr., wohl aber dem Sinne nach Deutr. XIV, 3—21, und am Anfange von C. IV.

καὶ διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαιώματά μου. Vgl. Deutr. IV, 5. *δέδειχα ὑμῖν δικαιώματα καὶ κρίσεις κ' τ' λ'.*

διαθήσομαι. ℵ vulg. OV (CB in marg.) Lat. *διαθήσονται.* CB.

πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον. Bei den 70 steht überall nur *ὑμῖν*, überhaupt die zweite Person.

ἆρα οὖν οὐκ ἔστιν. οὖν ℵ vulg. Hilg. om. Dr. cfr. IX, 6.

ἆρα. vulg. Hef. Dr. ἄρα BCOV. Hilg. Die Frage passt hier besser als Einwendung wie IX, 6. Die Antwort folgt mit Μωϋσῆς δὲ. Lat.: *Ergo non est mandatum Dei ne manducent? Sed Moyses etc.* Doch! Aber u. s. w.

ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν; τὸ. ℵ vulg. τοῦ, Corr. bei B, die aber wieder corrigirt ist. An sich könnte man beides sagen.

Μωϋσῆς δὲ. Da ἆρα οὖν οὐκ wie *nonne igitur* eine bejahende Antwort erwarten lässt, so ist vorher aus dem Vorhergehenden ἐστι zu suppliren, mit dem δὲ in Gegensatz tritt: Freilich! Aber . . .

ἐν πνεύματι ἐλάλησεν, Lat. *in figura locutus est.* d. h. Er verstand die Worte figürlich, geistlich, moralisch. Vgl. die Einl. zum Cap., und zu §. 1. ἐν τῇ συνέσει.

§. 3.

Das Verbot des Schweinefleisches ist gegen solche Menschen gerichtet, die wie diese Thiere, wenn sie satt sind, ihren Herrn vergessen, wenn hungrig, sich wieder zu ihm wenden.

Andere vergleichen das Schwein mit moralisch Unsaubern und Fresssüchtigen. So Tertullian contra Marc. II, 18, bei Cotel. Nr. 42, Navatianus bei Men. und Cot. Nr. 65, besonders Clemens Alex. Stromm. V, 8. 52. p. 677, bei Hilg. p. 30 b. und Paedag. III, 11. p. 254, bei Suic. Thes. eccl. II, 1528 b. Dagegen vergleicht Philo de agric. §. 32. P. 208 die Sophisten mit den Schweinen, weil diese gespaltene Klauen haben, aber doch nicht wiederkauen. Denn die Sophisten verstehen sich vortrefflich aufs Begriffespalten, aber sie wiederkauen sie nicht zur zweckmässigen Anwendung. Ueber die moralische Bedeutung des Wiederkauens vgl. X, 11.

τὸ οὖν χοιρίον πρὸς τοῦτο εἶπεν. So ℵ BCFOV vulg. Hilg. Bloss Men. hat τὸ χοῖρον, wofür nicht mit Dr. τὸν darf gesetzt werden, τὸ zeigt, dass χοιρον Schreibfehler ist.

εἶπεν. ℵ. εἴρηκεν, vulg. Hilg. Also wie §. 1.

πρὸς τοῦτο, vom Schweine spricht er nun dazu, d. h. in diesem Sinne, wie sonst πρὸς τί;

οὐ. So ℵ Lat. (*non*). οὐ μὴ. vulg. Hilg. So hat ℵ §. 5 bloss οὐ wie §. 1 alle. Hingegen §. 4. οὐ μὴ mit Fut.

κολληθήσῃ. Lat. *eris conjunctus.* κολλ' mit Dat. §. 4. 5. 8. XX, 2. mit μετὰ. §. 11. XIX, 2.

φησὶν, ἀνθρώποις τοιούτοις. So §. 4. 5. 8, in letzter Stelle folgt οἷος, während hier οἵτινες, der Art dass, *qui* mit Conj.

ὅμοιοί εἰσι χοίρων. ℵ. χοίροις. vulg. Der Dat. ist allerdings das Gewöhnliche, aber auch der Gen. nicht ungewöhnlich. Winer Gramm. §. 30. 4. F. Joh. VIII, 55. So ist es mit ἐγγὺς und *similis.*

ὅταν γὰρ σπαταλῶσιν. vulg. Lat. τουτέστιν ὅταν κ' τ' λ'.

ℵ. Das ist aber Glossem gewesen. *σπαταλάω*, schwelgen. Hesych: σπαταλᾷ· τρυφᾷ. Glossem: σπατάλη· *lascivia, deliciae,* σπάταλος· *delicatus,* σπαταλῶ· *delicias ago.* Vgl. Jac. V, 5. 1 Tim. V, 6. ὑστερέομαι.

ἐπιλανθάνονται τοῦ κυρίου ἑαυτῶν. vulg. Lat. Hilg. om. ἑαυτῶν. ℵ.

ὅταν δὲ ὑστεροῦνται. ℵ. ὑστερηθῶσιν. vulg. Hilg. Der Lat. lässt sämmtliche Worte mit den folgenden weg.

ἐπιγινώσκουσιν τὸν κύριον, den sie vorher nicht gekannt zu haben scheinen. Daher nachher οὐκ οἶδεν. Eigentlich heisst ἐπιγινώσκω, wiedererkennen, wie unser Erkennen.

ὡς καί. ℵ Hilg. om. ὡς vulg.

ὁ χοῖρος. vulg. Lat. corr. ℵ, ὁ χοι κς. ℵ. Verstümmelung.

ὅταν τρώγῃ. vulg. corr. bei O, τρωγει. ℵ VO. Itazismus.

τρώγειν. Bei den Alten gemeiner Ausdruck, vom Verzehren roher Speisen, Fressen. Bei den Spätern indessen, auch im N. T., vom Essen. Vgl. χορτάζειν.

τὸν κύριον οὐκ οἶδεν. ℵ Lat. οὐκ οἶδεν τὸν κύριον. vulg.

ὅταν δὲ πεινᾷ. So corr. ℵ πινα, Itazismus statt πεινᾷ. ℵ επι. πεινάσῃ. BCOV. Hilg. Die Hellenisten gebrauchen nur die Präsensform πεινάω, so III, 5, die 70, das N. T., Philo, Joseph u. s. w. Lobeck zu Phryn. 61. Das Präsens steht wie §. 3 ὑστεροῦνται, und auch der Lat. hat *esurit.* Die alten Editoren bis Hefele und Dressel geben πεινάζῃ. Aber eine Form πεινάζω giebt es nicht, auch nicht im Hellenistischen.

κραυγάζει wird besonders vom Schreien der Vögel und Hunde gebraucht, bei den Spätern vom schmerzlichen Aechzen. Lobeck Phryn. 337, oder wie im N. T. vom zudringlichen Geschrei. Oben III, 1. κραυγή.

καὶ λαβὼν πάλιν σιωπᾷ. πάλιν ist mit σιωπᾷ zu verbinden, interpungire man nun oder nicht. Men. u. Voss. setzten falsch nach πάλιν ein Komma.

§. 4.

Unter den Raubvögeln sind diejenigen Menschen zu verstehen, welche ohne eigene Arbeit von der Arbeit Anderer leben. cfr. §. 10. 11.

Im Allgemeinen ist diess auch die Ansicht von Aristeas C. 36 bei Euseb. Praep. evang. VIII, 9. 9. Hilg. p. 71. Hesych ad Levit. XI: *Rapaces et cibum alienum male sectantes, quaestibus injustis gaudentes, per praedicta significat.* Origenes homil. 7 in Levit.: *Ego puto, et illos in his nominari, qui alienis incubant mortibus, et arte quadam vel fraude testamenta subjiciunt. Hujusmodi enim vultures et aquilae merito appellantur.* Men. bei Cotel. Nr. 47. 65. Theoph. Ant. II, 16. p. 25. BC. Ἀλλὰ καὶ τὰ κήτη καὶ τὰ πετεινὰ τὰ σαρκοβόρα ἐν ὁμοιώματι τυγχάνει τῶν πλεονεκτῶν καὶ παραβα-

τῶν . . . . οἱ δὲ ἅρπαγες καὶ φονεῖς καὶ ἄθεοι ἐοίκασιν κήτεσιν καὶ θηρίοις καὶ πετεινοῖς τοῖς σαρκοβόροις· δυνάμει γὰρ καταπίνουσιν τοὺς ἀσθενεστέρους ἑαυτῶν.

οὔτε φάγῃ. א. Lat. οὐδὲ μὴ vulg. Hilg. Vgl. über μὴ §. 3, über οὔτε §. 1.

φάγῃ א, und §. 5, φάγει, B, stützt obige Lesart, sei es nun beibehaltene attische Form auf ει, Buttmann Gramm. I, §. 87. Nr. 9, oder Itazismus. φάγῃ ist 2 Pers. Sing. Fut. von φάγομαι statt φάγεσαι. Luk. XVII, 8. Er steht auch so im text. vulg. §. 6. 7. Hier aber hat die vulg. und mit ihr Hilg. φαγῇς.

φησίν. vulg. BC Lat. om. א.

τὸν ἀετόν, οὔτε τὸν ὀξύπτερον, οὔτε τὸν ἰκτῖνα, οὔτε τὸν κόρακα. οὐδὲ, vulg. cfr. §. 1.

Die Raubvögel sind dieselben wie §. 1, nur dass hier noch ἰκτὶν beigefügt ist, was aber im Lat. fehlt. Dieser Vogel ist der Weihe, אַיָּה, *milvus, milvius*, Levit. XI, 14, verwandt mit דָּאָה, bei den 70 γύψ, *vultur*, Geier, wie Hefele übersetzt. Leyrer dagegen bei Herzog XIV, 599 nimmt den דָּאָה für den *milvus*, Weihe.

οὐ μή, φησίν κολληθήσῃ. οὐ μή. So nun auch א. Vgl. §. 3.

οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ. א Lat. Clem. Al. Hilg. om. vulg.

ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες. §. 3. Statt οἵτινες hat Clem. Al. οἵ. Die spätere Sprache braucht beide auf dieselbe Weise.

οὐκ οἴδασιν. §. 3. οὐκ οἶδεν.

διὰ κόπου. Clemens Al. sagt dafür πόνος.

καὶ ἱδρῶτος. Schon Genes. III, 19 ist die göttliche Anordnung ausgesprochen, der Mensch solle im Schweisse seines Angesichts sein Brot essen. Dasselbe Gebot des Fleisses ist deutlich ausgesprochen Prov. VI, 6 f. X, 4 f. XII, 24. XIV, 23. XV, 19. XIX, 15. 24. XX, 4. XXII, 13. XXIV, 30—34. XXVI, 15. XXVIII, 19. Im N. T. gilt kein anderes Gesetz, 2 Thess. III, 10, und ebenso bei den spätern Juden. Vgl. Wettstein und Schöttgen zu letzter Stelle. Das ist überhaupt die alte schon bei Hesiod oper. 289, 311 ausgesprochene Lebensansicht, die Xenophon Mem. I, 2. 56. II, 1. 20, oder vielmehr Sokrates wiederholt. Ueberhaupt war bei vielen alten Völkern die Trägheit verpönt, bei den Sarden, Lukanern, Aegyptern, Athenern. Perizonius zu Aelian V. Hist. IV, 1. vgl. IX, 25. Dagegen fanden Schriftsteller aus der philosophischen Zeit etwas gar Ritterliches in der Sitte, Andere für sich arbeiten zu lassen. So Plutarch Lycurg. c. 24 in Beziehung auf die nichtarbeitenden Spartaner. Vgl. dagegen Joseph contra Ap. II, 31. 32. Tacitus spricht Germ. 14 mit Wohlgefallen von dem Grundsatze der alten Deutschen: *Pigrum quin imo et iners videtur sudore acquirere quod possis sanguine parare.* Auch Aelian Var. Hist. X, 14 lobt die Perser und Inder, die bei ihrer Trägheit doch die tapfersten und freiesten Menschen seien, während die arbeitsamen Phryger und Lyder dienten. Unparteiischer spricht sich aus Ovid Fast. II, 515.

ἑαυτοῖς πορίζειν, ℵ Lat. *πορίζειν ἑαυτοῖς*. vulg. Clem. A. Hilg.

τὴν τροφήν. §. 11.

ἀλλα. ℵ vulg. FO. *ἀλλ'*. Dr.

ἁρπάζουσιν τὰ ἀλλότρια. §. 10. *εἰς ἁρπαγήν*. So XX, 1.

ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν. ℵ vulg. Lat. om. *αὐτῶν*. Men.

καὶ περιτηροῦσιν. ℵ. *ἐπιτηροῦσιν*. vulg. Hilg. Letzteres ist zwar ein häufig gebrauchtes Wort, aber nicht bei den Hellenisten, im N. T. kommt es gar nicht vor, in unserm Briefe auch nicht. *Περιτηρέω* scheint gar nicht mehr so vorzukommen, ist aber ganz nach gewöhnlicher Analogie gebildet, und bezeichnet sehr gut das Herumblicken nach Raub, *circumspicere, circumspectare, observare* (Lat.), *obsidere, circumsedere, aucupari, insidiari* bei Cicero. So gebraucht die griechische Sprache sehr gern Synon. mit *περὶ*, wie sogleich *περιβλέπω*, dann *περιγλῃνάομαι, περιεδρεύω, περικαθέζομαι, περικάθημαι, περικαθίζω, περιοράω*, namentlich gern im feindlichen Sinne.

ὡς ἐν ἀκεραιοσύνῃ περιπατοῦντες. ℵ. vulg. Lat. *τοὺς ἐν ἀκεραιοσύνῃ περιπατοῦντας*. Conj. Dav. Dem widerspricht *ὡς*, was freilich im ℵ fehlt, aber durch das Zusammenstimmen der vulg. und des Lat. gut bezeugt ist (*quasi*). Es ist vielleicht im ℵ wegen des folgenden *ὡς* durch *Homoioteleuton* weggefallen. Besonders wissen Räuberhorden, Beduinen, Tscherkessen, Montenegrinische Stämme u. dgl. im Namen der Freiheit sich ein gar nobles und unschuldiges Aussehen zu geben bei ihren herbstlichen Raubzügen in die reifen Fruchtfelder.

Ueber *ἀκεραιοσύνη*. III, 6. *περιπατέω*, moralisch, Hebraismus, §. 11. XIX, 1. XXI, 1.

καὶ περιβλέπονται, τίνα ἐκδύσωσιν διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὡς καὶ τὰ ὄρνεα ταῦτα μόνα ἑαυτοῖς οὐ πορίζει τὴν τροφήν, ἀλλά. ℵ Lat., nur dass letztrer die Worte: *καὶ περιβλέπονται* und *διὰ τὴν πλεονεξίαν* weglässt. Dagegen fügt Corr. ℵ nach *μόνα* noch bei *διὰ κόπου*. Alle obigen Worte fehlen aber im vulg. Sie müssen durch ein Versehen ausgefallen sein. Für diese Annahme spricht schon der äussere Grund, als auch der Zusammenhang, endlich die Grammatik. Denn der Vulgartext mit seinem *καὶ καθήμενα ἀργὰ* schliesst sich schlecht an *περιπατοῦντες* an, er setzt *ὄρνεα* voraus.

τίνα ἐκδύσωσιν. Lat.: *quem dispolient*. *ἐκδύω*, *exuo*, ausziehen, *spoliare*, *σκυλεύω*. 2 Makk. VIII, 27. *τὰ σκῦλα ἐκδύσαντες τῶν πολεμίων*. Luk. X, 30.

πλεονεξία. XX, 1. XIX, 6.

διά, *propter, per*, aus Habsucht. Winer Gramm. §. 49. ℵ.

ἀλλὰ ἀργὰ καθήμενα. Corr. ℵ Lat. *καὶ καθήμενα ἀργὰ ταῦτα*, vulg. *ἀλλὰ καὶ τὰ καθήμενα*. ℵ.

Vgl. *περικάθημαι* und *περικαθίζω*.

ἐκζητεῖ, πῶς ἀλλοτρίας σάρκας καταφάγῃ. Vulg. Lat. Hilg. *φάγῃ*. ℵ. Der Lat. hat hier *devorare* wie er auch VI, 2 *κατεσθίω* übersetzt, während *ἐσθίω* immer durch *manducare*.

ἀλλοτρίας ist in Beziehung gesagt zu *τὰ ἀλλότρια*, fremdes Eigenthum, — also Fleisch, das einem andern gehört.

Der Plur. *σάρκες* steht weil vom Fleische mehrerer Thiere die Rede ist. Apoc. XIX, 18.

ὄντα λοιμὰ, Lat. *quum sint pestilentiosae*. §. 10 steht das Subst. wie bei Cicero *pestes*.

τῇ πονηρίᾳ αὐτῶν. Hier steht der Artikel während er oben bei *ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν* fehlte; hier Dat., oben *διὰ τὴν*, oder *ἐν*.

§. 5.

Die unbeschuppten Wasserthiere gleichen Menschen, welche immer unten bleiben, und sich nie zur Frömmigkeit erheben.

Sache: Levit. XI, 10. Unten §. 10. Was dort allgemein ausgedrückt ist, wird hier spezialisirt nach den einzelnen Thieren, die in die dortige allgemeine Bestimmung fallen. Bei den Römern durften unbeschuppte Fische nicht als Opfer dargebracht werden. Plin. H. N. XXXII, 10. Festus. *polluere*.

καί. ℵ vulg. om. Lat.

οὐ. ℵ Lat. *οὐ μή*. vulg. Vgl. §. 3. 4.

φάγῃ, φησὶν. ℵ. *φάγῃς*. vulg. Hilg. §. 4.

σμύρναιαν. vulg. Lat. (*muraenam*), *σμύρναν* i. q. *μύῤῥαν*, Myrrhe, ℵ, ist Strudelei. Die Form *σμύρναια* i. q. *μύρανα, μύραινα, muraena*, ist nicht bloss poetisch, sondern die gewöhnliche Form bei Aristoteles z. B. *Hist. anim.* V, 9 f.

Die Muräne oder Meeraal ist in den Stellen des Gesetzes nicht ausdrücklich genannt. Da er aber ein unbeschupptes Wasserthier ist, so ist er folgerichtig als unrein anzusehen. Bocharti Hieroz. I, 6. p. 42. Hieron. Epist. 151. quaest. 10.

οὐδὲ πολύποδα. Vulg. Lat. *πολυπαν*. ℵ, wahrscheinlich Strudelei aus *πολυποδαν*, über welche Accusativform §. 1.

πολύπους, Lat. *polypus, i*, ist der Meerpolyp, *sepia octopodia* bei Linné. Er ist unrein, weil Wasserthier und doch nicht Fisch. Auch diese sind im Gesetz nicht genannt, denn Levit. XI, 42 bezieht sich *ὁ πολυπληθεῖ ποσὶν* auf Thiere auf dem Lande. Aelian Hist. Anim. VI, 28 nennt den Meerpolypen den wollüstigsten der Fische, *ἀκολαστώτατον τῶν ἰχθύων*.

οὐδὲ σηπίαν. Die *σηπία*, Tintenfisch, Blackfisch, Meerwurm, von der die Farbe Sepia den Namen hat, wird als Unterabtheilung zu den Polypen gezählt. Schubert Naturgesch. III, 350. Auch diese wird im Gesetz nicht genannt, wohl aber Tertullian adv. Marc. II, 20. *Sed enim sepiae isti, quorum figurâ illud quoque pisculentum de cibis lex recusavit etc.* Hieron. Epist. 151. *quaest.* 10. *Neque gustaveris carnem . . . sepiarum, muraenae etc.*, *et univer-*

sorum piscium, qui squamas et pinnulas non habent. Athanas. in Synops. ἀκάθαρτα ἦν καὶ οὐ βρωτέα· οἷά ἐστιν σηπία· πτερύγια μὲν γὰρ ἔχει, οὐκ ἔχει δὲ λεπίδας. Cotel. Nr. 50.

οὐ μή, φησίν. ℵ vulg. *non, inquit.* Lat. also ohne μή. ℵ hat vorher noch den Beisatz οὐ μὴ φάγωσιν, was hier nicht passt, und wahrscheinlich aus οὐ μή, φησὶν entstanden ist.

ὁμοιωθήσῃ. §. 3. 7. 8.

κολλώμενος. Vulg. Lat. *om.* ℵ. Vgl. §. 3. 4. 8. 11.

ἀνθρώποις τοιούτοις. §. 3. 4.

οἵτινες εἰς τέλος εἰσὶν ἀσεβεῖς. vulg. Lat. Hilg. ἀσεβεῖς εἰς τέλος. ℵ.

καὶ κεκριμμένοι ἤδη τῷ θανάτῳ. ℵ. OV Lat. Hilg. om. ἤδη vulg. κεκρυμμένοι. CB. Der Dat. τῷ θανάτῳ bezeichnet das dem Tode zusprechen, zum Tode verurtheilen, wie κατακρίνω τινὰ θανάτῳ. Matth. XX, 18, καταδικάζω τινὰ θανάτῳ, καταγιγνώσκω θ' bei Diodor, Fl. Joseph, Arrian, Aelian. Lobeck Phryn. 475: durch das Gericht dem Tode verfällen.

ἤδη, schon jetzt, hienieden. Joh. III, 18. ἤδη κέκριται.

ὡς καὶ ταῦτα τὰ ἰχθύδια.

Das Dimin. ἰχθύδιον findet sich auch im N. T. So zählt Aelian l. c. die Polypen auch zu den Fischen, Tertullian die Sepia, Hieronym. die Muräne.

μόνα ἐπικατάρατα. Letzteres Wort wird Gen. III, 14 von der Schlange, III, 17 von der Erde gesagt, oben VII, 7. 9 vom Sündenbock, wie XX, 1 κατάρας μεστή vom Wege des Bösen. Diese Seethiere sind verflucht wie die dem Tode verfallenen Menschen.

ἐν τῷ βυθῷ νήχεται, vulg. τὰ ἐν etc. ℵ. Allein ἐν τῷ βυθῷ ist mit νήχεται zu verbinden. Beim Lat. fehlt alles.

Bei βυθὸς, Meerestiefe, ist besonders an die Polypen zu denken.

μὴ κολυμβῶντα ὡς τὰ λοιπά. ℵ vulg. κολυμβόντα. C. doch mit einer Corr.

Unser Verfasser setzt νήχεσθαι und κολυμβᾶν einander entgegen, erstres kommt jenen unreinen und verfluchten Wasserthieren zu, während den andern, den Fischen mit Schuppen, κολυμβᾶν. Nach Moeris p. 267 ist der Unterschied dieser: νεῖν καὶ νήχεσθαι· ἀττικῶς, — κολυμβᾶν· ἑλληνικῶς. So unterscheiden sich aber hier beide nicht, und κολυμβᾶν mit Sippschaft findet sich schon bei Plato. Der Unterschied, der allein für unsre und andre Stellen passt, ist dieser: κολυμβᾶν, tauchen, *urinor*, bezeichnet das eigentliche Schwimmen, AG. XXVII, 43, auf der Oberfläche und abwechselnd in der Tiefe; — νήχομαι wie νέω wird von jedem Aufenthalt im Wasser gebraucht, also von Schiffen. Der Ausdruck ist so allgemein, dass er sogar vom Fliegen gebraucht wird, μετέωρον νήχεσθαι. Athenaeus VII. *Philo de migrat. Abrah.* P. 416 F. ἐπινήχεσθαι ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος. Bei demselben heissen daher *de mundi opif.* P. 13, M Fische und Vögel νηκτά. Vgl. dazu meinen Commentar.

ὡς τὰ λοιπά. vulg. Lat. ὡς καί. ℵ. Hilg. Allein τὰ λοιπά bezieht sich auf die Fische, denen κολυμβᾶν zukommt.

ἀλλ' ἐν τῇ γῇ κάτω τοῦ βυθοῦ κατοικεῖ. *κάτω.* ℵ FOV. *κατὰ.* Vulg. BC. *κάτω* wird schon bei den Aeltern mit dem Gen. verbunden, wie Eurip. Cycl. 448. Plato Phaed. p. 113. B. *κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου.* Bernh. Synt. 158.

Sache: Sie wohnen nicht auf der Oberfläche des Wassers, auf der sie schwimmen und jeweilen hinuntertauchen, sondern im Abgrund, wo die Meerestiefe die Erde berührt. Clemens Al. Stromm. II, 15. 67. p. 464. *κάτω τῆς θαλάσσης νέμονται.* Unten §. 10: *καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη.*

§. 6.

Der Hase ist Repräsentant derer, die Kinder abtreiben. Hauptstellen über die Unreinheit des Hasen sind Levit. XI, 5. 6. Deutr. XIV, 7. Er wurde für einen Wiederkäuer gehalten, der keine gespaltenen Klauen hat.

Auch bei Türken und Armeniern wird sein Fleisch verabscheut, griechische Aerzte hielten es für ungesund, da es schweres Blut mache. Zudem kommt, dass bei den Alten, bei Griechen und Römern, bei Juden und Arabern, die Meinung verbreitet war, der Hase sei doppelgeschlechtig oder er verändere das Geschlecht, u. dgl. mehr wovon weiter unten.

Hauptstellen der Alten über ihn sind Aristot. Hist. Anim. V, 2. VI, 33. 37. *De generatione animalium* IV, 5. F. Aelian. Hist. Anim. II, 12. 13. XIII, 12. Plin. H. N. VIII, 55. Clem. Al. Paedag. II, 10. p. 81. 188. 220. 223. Clem. Rom. Recogn. VIII, 25. bei Hilg. Unter den Neuern vgl. Cotelier, Winer RL, besonders aber reichhaltig Bochartus Hierozoicon I, c. 32. p. 996. 997.

ἀλλὰ καὶ τὸν δασύποδα. *Δασύπους*, wörtlich: der Rauchfuss, mit dem rauchhaarigen Fuss. Dieser Ausdruck ist auch bei den 70 im Levit. gebraucht. Hesych und Suidas erklären: *δασύπους· λαγώς.* Unser Verfasser sagt selber sogleich *ὁ λαγωὸς.* Schon Aristoteles gebraucht überall beide Ausdrücke für den Hasen. Daher unterscheiden die ältern Lexikographen wie Calepinus, Stephanus, Scapula u. s. w. unrichtig zwischen beiden, und auch Dressel denkt mit Unrecht an das Kaninchen, welches dem Aristoteles noch unbekannt bei Polyb, Aelian, Athenaeus *κόνικλος*, bei den Massiliensern *λεβηρὶς* hiess. Schubert Naturgesch. III, 465.

οὐ φάγῃ, vulg. Lat. *οὐ μὴ.* ℵ Hilg.

φησίν nach *φάγῃ* vulg. Lat. om. ℵ. Der Lat. verbindet es aber unrichtig mit *πρὸς τί; ut quid dicit?* Es gehört zum Vorigen.

πρὸς τί; VII, 5. X, 7. XII, 3.

οὐ μή. ℵ vulg. *οὐ*, *non.* Lat.

γένῃ. ℵ vulg. C. Lat. *γένηται.* BOV.

παιδοφθόρος. Dieser Ausdruck ist an sich sehr allgemein und unbestimmt, wie des Lat. *corruptor puerorum* hier und anderswo, z. B. Justin. M. Dial. §. 95. Testam. Levi. 17. Daher wurde er schon in älterer Zeit verschieden bezogen. Manche, wie jetzt noch Dressel, verstehen ihn von demjenigen, der den Kindern das Vermögen vergeudet, also wie οἰκοφθόρος bei den Alten, und bei Ignat. Ephes. 16. Sibyll. II, 258. Wiewohl auch οἰκοφθόρος von Hesych und andern nach ihm als Ehebrecher gefasst wird. Auf jeden Fall kann schon sprachlich παιδοφθόρος nicht auf jene Weise gefasst werden. Und dann sieht man sich bei dieser Fassung vergeblich nach dem *tertium comparationis* um. Ein Kinderverderber kann nur entweder ein Verführer derselben sein, namentlich ein Päderast, oder einer, der die Kinder tödtet, besonders durch Abtreiben. So ist es mit *corruptor*. Und auch die neuern Lexikographen verbinden beide Bedeutungen ohne weitere Unterscheidung: „Kinder verderbend, tödtend, verführend." Auch φθορὰ, φθορεὺς, bezeichnet sowohl das Moralische als das Physische. XIX, 5. X, 7. XX, 2. *Philo de concupisc.* §. 2. *de Decalogo* §. 32. P. 767. *de caritate.* §. 17. P. 709. Im moralischen Sinn stehen die letzten Worte von der Verführung bei Josephus Antiq. XVII, 11. 2. contr. Ap. II, 24. 38. 4 Makk. XVIII, 8. Diod. Sic. III, 58. J. Wegen des παιδο dachte man nun hier und anderswo an Päderastie. Bei Theophil. Antioch. c. g. wird παιδοφθορία so gebraucht. Tatian c. 8. p. 12. B. So nehmen es hier Clem. Al. Paed. II, 10. und ebenso Novatianus (bei Cotel. 65), in neuerer Zeit Hefele und Hilg., apost. Väter 24. Der Ausdruck an sich kann allerdings so verstanden werden, §. 7 muss φθορεὺς so genommen werden, und sogar XIX, 4. παιδοφθορέω sowohl nach dem dortigen Zusammenhange als der Erklärung der constit. ap. VII, 2. Dort ist von dem Wechsel der Natur die Rede. Hier aber findet das, was vom Hasen gesagt ist, die einfachste Anwendung auf das Kinderabtreiben. So XIX, 5 οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ. Ueberhaupt gebrauchte man als gewöhnliche Ausdrücke φθείρω und ἀποφθείρω vom Abtreiben der Leibesfrucht. Daher ist φθόριον und ἀπόφθαρμα ein abtreibendes Mittel. Sibyll. III, 764, überhaupt bei den Apologeten neben dem Aussetzen, Minuc. Fel. XXX, 2. Lactant. V, 9, 15. Theophil. Ant. 10. p. 15. D. Athenag. Supplic. c. 35. p. 38. c. Tertull. apol. 9. Otto ad epist. ad Diogn. p. 106 (ed. 2). Juvenal. Satyr. VI, 594, wird schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. dieses Vergehen neben der Päderastie genannt, beide wegen ihrer Unnatur zusammengestellt, und doch im Gegensatz zu einander, wie bei *Philo de decalogo* §. 32. P. 767. τὸ κατὰ φθορέων, τὸ κατὰ παιδεραστῶν. Es ist also dasselbe damit gesagt wie mit ἐνὶ γαστέρι φόρτους ἐκτρώσκειν. Sibyll. II, 282. ἀτόκια φάρμακα, Hippolytus ed. Miller 291. oder ἀμβλόω. *Philo de spec. legg.* §. 19. 20. P. 793. 795. Joseph. c. Ap. II, 24. Hierher gehört ἄμβλωμα, Fehlgeburt, ἀμβλοδρίδον, abgetriebene Leibesfrucht, ἀμβλίσκω i. q. ἀμβλόω, *Philo de spec. legg.* §. 19. 20. Bei der Allgemeinheit des Ausdrucks παιδοφθόρος, und der Beziehung zugleich auf das Tödten könnte man sogar das Aus-

setzen der Kinder, ἐκτίθεναι, ῥίπτειν mitverstehen. Vgl. Sibyll. II, 283. Epist. ad Diogn. §. 5, und Otto daselbst. Doch wird es gewöhnlich davon getrennt wie Sibyll. II, 283. Ja sogar steht Joseph. Apion. II, 24 διαφθείρω als eine andere Art des Kindesmordes dem ἀμβλόω, dem Abtreiben entgegen, ist also vom Aussetzen zu verstehen, der ἔκθεσις βρεφῶν, *Philo de spec. legg.* §. 20, welche von den Müttern weggeworfene Kinder μητροῤῥίπτοι genannt wurden. Sogar bei Christen der ersten Zeit kam das Kinderabtreiben in dem Falle vor, wenn eine christliche giltige Ehe weltlicher, heidnischer Seits nicht anerkannt wurde. Döllinger Hippolyt S. 153 f.

οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς τοιούτοις. §. 7. 8.

ὅτι ὁ λαγωὸς, *also dasselbe was* ὁ δασύπους. λαογωος bei ℵ ist Schreibfehler, der auch im cod. corrigirt ist. Hingegen wird die jonische Form λαγωὸς statt λαγώς von Aristoteles an ganz ebenso gewöhnlich gebraucht. Lobeck Phryn. 186. 187.

κατ' ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ. ℵ. vulg. BC Hilg. πλεονεκτῇ in OV beruht auf Itazismus. Der Ausdruck selbst πλεονεκτεῖ, vervielfältigt, wird durch das folgende ὅσα γὰρ ἔτη ζῇ κ' τ' λ' erklärt.

τὴν ἀφόδευσιν. ℵ vulg. BCOB. Letzter *ad marg.* ἀφόρευσιν. Schreibfehler. Letztres ist kein Wort.

ἀφόδευσις ist gewöhnlich der Abgang, Stuhlgang, dann Loch. Also wie Oeffnung. So nehmen es hier der Lat.: *ad assellandum,* Men. und le Moyne II, 815 nach Pollux: ὅσων δὲ ἐτῶν εἴη, τοσαύτας ἔχει τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐγχωρούντων ὑπὸ τὴν οὐρὰν ὀπάς. Deutlicher noch sagt Plin. H. N. VIII, 55. *Archelaus autor est, quot sint corporis cavernae ad excrementa lepori, totidem esse annos aetatis. Glossae vet.* ἀφοδεύω· *caco.* So öfters bei Hippokrates. Unten τρύπη. Dagegen übersetzt der Lat. bei Clem. Al. τὴν ἀφόδευσιν durch *venerem.* Das hängt mit der alten Volksansicht zusammen, dass der Hase auch in der Schwangerschaft, sogar während des Gebärens Geschlechtslust treibe. *Oppianus de venatione* l. III: οὐδ' αὐταῖς ὠδῖσιν ἀναινομένη κυθέραιαν. Derselbe sagt, dass der Hase mehrere Leibesfrüchte zugleich in sich tragen könne, und zwar von verschiedenem Alter. Vgl. auch Aelian Hist. Anim. II, 12. Clem. Al. Paed. II, 10. p. 223. Cotel. Auf diesen Wahn der Alten sieht nun Hefele in unsrer Stelle eine Anspielung. Allein dadurch ist der Hase noch nicht Symbol des παιδοφθόρος, sondern durch das unnatürliche Abtreiben der ἐν γαστρὶ φόρτοι, um mit der Sibylle zu reden. Die Jungen sind nur z. Th. ausgetragen, z. Th. nicht. Aristot. *De generat. anim.* IV, 5.

ὅσα γὰρ ἔτη ζῇ, τοσαύτας ἔχει τρύπας. τρύπη, Loch, Oeffnung, bezieht sich auf ἀφόδευσις. *Glossae vet.:* τρύμημα. Aelian: τρώγλη. Hist. Anim. II, 12. κατηγορεῖ δὲ αὐτοῦ τὰ ἔτη τρώγλας τινὰς ἀποφαίνων. Plin. H. N. VIII, 55. oben. Clemens Al. Paed. II, 10. p. 220. 221.

§. 7.

Die Hyäne ist Repräsentant der Päderasten.

Auch dieses Thier ist Levit. XI, 3 nicht mit Namen aufgeführt, fällt aber unter die dortige allgemeine Bestimmung der Unreinheit, da es weder wiederkauet, noch gespaltene Klauen hat. Ohnediess gehört es zu den Fleischfressern.

ἀλλὰ οὐδὲ τὴν ὕαιναν φάγῃ. vulg. *ὕεναν.* ℵ. Itazismus. *belluam.* Lat. Auch in alten Glossen, die Cotel. anführt, wird *ὕαινα* durch *bellua* erklärt. So in den Recogn. Clem. VIII, 25. *Hyaenae, quas belluas vocant.* Dagegen Hieronymus: *nocturna bestia.* Früher nannte man den Elephanten *bellua.* Unten in unserm Paragraph übersetzt der Lat. durch *bestia.*

οὐ μή, φησίν. So ℵ vulg. BC. Hilg. *οὐ* (*non*) Lat. *οὐ μήν, φησίν.* FOV. Dr. Letztres ist attisch: fürwahr nicht, wie *ἦ μήν*, gewisslich. Hebr. VI, 14. Unser Verfasser gebraucht allerdings *καὶ μην, et vero,* was bei einer Einwendung nicht auffallen kann, wohl aber hier das seltene *οὐ μήν*, das noch dazu die Hauptzeugen gegen sich hat. Es heisst: aber nicht. Joseph. Ap. II, 38. 39.

γένῃ μοιχός, οὐδὲ φθορεύς. Beide Worte beziehen sich hier nach dem Zusammenhange auf dasselbe, auf die Päderastie. Die Worte an und für sich sind aber vager. Von *φθορεύς*, *παιδοφθόρος* haben wir diess schon §. 6 gesehen. *Μοιχός*, zunächst Ehebrecher, wird aber in Beziehung auf jede Art Unzucht gebraucht, wie *πόρνος*, 1 Cor. V, 1. 9, *omne venus,* sagt Grotius daselbst, *contra fas, jura, bonosque mores.* So wird das Gesetz *οὐ μοιχεύσεις* von Philo de spec. legg. §. 2—14 auf alle möglichen Arten von Unzucht bezogen, namentlich auch auf die Päderastie. §. 7. So ist es mit Joseph. Antiq. III, 12. 1.

Auch der allgemeine Ausdruck *φθορεύς* ist wie *μοιχός* hier nach dem Zusammenhange vom Knabenschänder zu verstehen, wie das Clem. Al. und Hef. thun. Dass der Sprachgebrauch zu dieser Fassung berechtigen könne, vgl. zu §. 6.

οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς τοιούτοις. §. 6. 8.

πρὸς τί; §. 6. Wozu? Zu welchem Zwecke, in welchem Sinne gab er diess? So ℵ, vulg. om. Lat.

ὅτι τὸ ζῶον τοῦτο ἀλλάσσει τὴν φύσιν. So ℵ Lat. Hilg. *τοῦτο γὰρ τὸ ζῶον κ' τ' λ'* vulg.

Statt *ἀλλάσσει* ℵ BC Lat. haben OV *ἀλλάσσῃ*. Itazismus.

καὶ ποτὲ μὲν ἄῤῥεν, ποτὲ δὲ θῆλυ. Vulg. om. *δὲ* vor *θῆλυ.* ℵ, wahrscheinlich aus Strudelei. Es ist nothwendig. Vig. 445.

γίνεται. BCOVF, unterstützt durch *γεινεται.* ℵ, was nur Itazismus ist. *γίγνεται.* vulg. Erstere Form ist gewöhnlich in unserm Briefe, wie überhaupt bei den Hellenisten, Philo und Joseph nicht ausgenommen. Die Drucke und spätere Handschriften haben freilich die andere Form. So ist es mit *γινώσκω.* XI, 7. XIV, 7. XX, 2.

Sache: Bei den männlichen Hyänen bemerkte man in der Aftergegend eine Querspalte, die die Ansicht veranlasste, sie seien hermaphroditisch. Diese Vorstellung war im Alterthum sehr verbreitet, wie man aus den vielen Stellen sieht, die Cotelerius Nr. 58. 60, und Bochartus Hierozoicon III, 11. 5. p. 834 gesammelt haben. Hieher gehören vorzüglich Ovid Met. XV, 408. Diod. Sic. XXXII, bei Phol. exog. I, 522. Cod. 244. Aelian. Hist. anim. I, 25. Plin. H. N. VIII, 30. Tertull. de pallio 3. Clement. Recog. VIII, 25. Horapoll. hierogl. II, 69. Eine Masse Späterer sind noch bei Cotel. angeführt, aus denen man sieht, wie lange sich diese Meinung zu behaupten wusste, trotzdem dass schon Aristoteles de generat. anim. III, 6. Hist. anim. VI, 32 sich bemüht hatte, den Irrthum zu widerlegen, und ihm Diodor, Plinius, Clem. Al. und Eustathius (hexaëm. p. 39) gefolgt waren. Clemens Al. Paedag. II, 10. p. 188 f. berichtigt zwar den naturhistorischen Irrthum, er der Gelehrte, billigt aber vollkommen als Verehrer unsers Briefs dessen allegorische Erklärung.

§. 8.

Das Wiesel ist Repräsentant derer, die Schändliches mit dem Munde treiben.

Ueber das Wiesel vgl. Levit. XI, 29. Est ist unrein weil Raubthier.

ἀλλὰ καὶ τὴν γαλῆν. *γαλῆ* ist contrahirt aus *γαλέη*, daher die Accentuationen *γάλην* bei BV, *γαλὴν* bei CO, bei den 70 falsch sind. *Γαλῆ* ist Wiesel, *mustela,* auch Iltis, Frettchen, *furo,* Joseph. Ap. II, 7. Dagegen nicht Marder, *ἴκτις* bei Aristot., oder gar die Katze, *αἴλουρος* bei Aristot., obschon allerdings bei Plutarch Isis 74 der alte Lateiner *γαλῆν* durch *felem* übersetzt.

ἐμίσησεν. So ℵ, *ἐμίσησε.* vulg. *odibis.* Lat. Der Sache nach ist es ziemlich einerlei, ob der Gesetzgeber etwas hasst, oder befiehlt, dass man es hasse. *Odibis* von *odire* gehörte schon der vorklassischen Zeit an, kam aber vom zweiten Jahrhundert an wieder in Aufnahme. Daher *odientes,* Polyc. 12. *odientibus, odiendi, odiatur.* Vossius de analogia. III, 39. p. 137. Dahin gehört *vidiet,* 4 Esra Vis. V, C. XI, 35 (39) gleichsam von *vidire.* *καλῶς,* om. Lat. §. 10. *spiritualiter.*

οὐ μή, φησίν, γεννηθῇς τοιοῦτος. ℵ Lat. Hilg. *οὐ μὴ ὁμοιοθήσῃ τοῖς τοιούτοις.* Nur hat auch hier der Lat. statt *οὐ μή* bloss *non.*

οἵους ἀκούομεν ἀνομίαν ποιοῦντας. vulg. Lat. *ανομιας.* ℵ. Dagegen hat wieder der Lat. einzig: *qui audit iniquitatem et loquitur immunditiam.* Das ist aber nicht Variante, sondern Erklärung des Lateiners, der das hier Gesagte nach dem Vorgange des Aristeas c. 39 bei Euseb. Praep. evang. VIII, 9. 19 auf schmutzige und schlechte Reden bezog. Manche bei Plutarch de Iside 74 bezogen die Ansicht, dass das Wiesel durch das Ohr empfange und durch den Mund ge-

bäre, auf die Entstehung der Rede, deren Abbild das Wiesel sei. Diese Erklärung ist aber nicht richtig, sondern es ist hier, wie schon Cotelerius und Bochartus hier. p. 1034. III, 35 richtig sahen, denen Hefele und Hilg. folgten, von der besonders bei lateinischen Schriftstellern erwähnten Unzucht der *fellatores* und *fellatrices* (*fello*, *φηλάω i. q. θηλάω i. e. lingo, lambere, λείχω, λειχάζω, sugere*) die Rede. Vgl. besonders Minucius Felix XXVIII, 11. Auson. Epigr. 120 bei Arnobius adv. gentes II, 42. *oris stuprum*. Bei den Griechen vgl. λεσβιάζω. Elmenhorst und Lindenbrog zu Arnobius l. l. Auf diese Erklärung führt nothwendig das, was unten nach der richtigen Lesart vom Wiesel gesagt ist, τῷ στόματι κύει, *ore concipit*, was natürlich weder vom Hören mit dem Ohre, noch vom Reden mit dem Munde bezogen werden kann, wie letztres der Lateiner hier thut. Dass nicht etwas so Gewöhnliches und Bekanntes gemeint sei, geht schon aus ἀκούομεν hervor. Der christliche Verfasser kannte die Sache nur vom Hörensagen. Weil der Lateiner die Sache unrichtig fasste, lässt er nachher gerade die auf die richtige Erklärung führenden Worte τὸ γὰρ ζῷον τοῦτο τῷ στόματι κύει weg. Schon Horapollo Hier. II, 34 sagt, dass das Wiesel ein Abbild der Unzucht sei, wenigstens nach der Ansicht der Aegypter. Ferner führen auf die richtige Deutung die folgenden ταῖς, die bei der andern Erklärung zu sonderbar wären. Auch der Mythus deutet auf die richtige Fassung, nach welchem *Gale* oder *Galanthis*, ein unzüchtiges Weib, das an unnatürlicher Wollust krank war, Ἀφροδίτην παράνομον ἐνόσει, in ein Wiesel verwandelt wurde. Aelian. Hist. Anim. XV, 11. vgl. XII, 5. Horapollo Hier. II, 34. Ovid Met. IX, 304, und daselbst Gierig.

τῷ στόματι. Vulg. Lat. Hilg. ἐν τῷ στόματι. א. Doch könnte erstere Lesart im Gegensatz zur zweiten der unrichtigen Erklärung ihren Ursprung verdanken. So unten sogleich dieselbe Var.

δι᾽ ἀκαθαρσίαν. Sogleich τοῖς ἀκαθάρτοις. Oft bei Paulus von Unkeuschheit. Symmachus übersetzt damit Hosea IV, 14. קְדֵשָׁה, Hure.

οὐδὲ. א vulg. *non, inquit*. Lat.

κολληθήσῃ. א vulg. κολληθήσι. OV. Itazismus. Vgl. III, 6. ἐπίλυτος statt ἐπήλυτος. So κολληθήσει. א. unten.

ταῖς ἀκαθάρτοις. ταῖς. א vulg. Dagegen der Lat. *immundis qui*. Er bemerkte die Beziehung auf die *fellatrices* nicht, wesshalb *qui* nicht mit Hilg. in *quae* geändert werden darf. Zudem wurde der spätern Zeit der Gebrauch der Adj. compos. zweier Endungen immer unbekannter. Aber bei unserm Verfasser findet er sich noch, vgl. II, 6. ἀνθρωποποίητος προσφορά. IX, 9. ἔμφυτος δωρεά.

ταῖς τὴν ἀνομίαν ποιούσαις τῷ στόματι. Vulg. Lat. Hilg. οὐδὲ ταῖς τὴν ἀνομίαν ποιοῦσαι (corr. א. ποιούσαις) ἐν τῷ στόματι καὶ ἀκαθαρσίᾳ κολληθήσει (i. e. κολληθεῖσι). א.

[καὶ ἀφθαρσίᾳ κολληθεῖσι ist Glossem, und nur vereinzelt bezeugt.]

τὸ γὰρ ζῷον τοῦτο τῷ στόματι κύει. א, vulg. om. Lat. Muralt führt noch eine Var. an δι᾽ ὤτων συλλαμβάνει καὶ, was als Parallelsatz unsern wenigstens erklärt, so dass κύειν und συλλαμβάνειν

beide identisch sind. Oder die Var. nimmt κύειν in der Bedeutung von κυέω, gebären. Uebrigens findet sich wirklich damals die eine Ansicht über das Wiesel neben der andern. Die einen nahmen an, es empfange mit dem Munde und gebäre mit dem Ohr. So Antoninus Liber II, 29. Clem. Recog. VIII, 25, welche Ansicht Isidorus orig. XII, 3 als falsch bezeichnet. Oder man sagte, es gebäre mit dem Munde, Aelian. Hist. Anim. II, 55. Ovid. Met. IX, 323 f. Horapoll. Hierogl. II. Letztere Ansicht zu widerlegen, fand schon Aristoteles de generat. animal. III, 6 nöthig. Aristeas aber bei Euseb. Praep. evang. VIII, 9, 19 sagt: Διὰ τῶν ὤτων συλλαμβάνει, τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι, und manche zur Zeit Plutarchs waren derselben Ansicht. De Isid. 74.

Damit mag zusammenhängen, dass man ebenfalls vom Haifisch (γαλεὸς) behauptete, er empfange und gebäre mit dem Munde. Aelian. Hist. Anim. II, 55. IX, 65. Horap. l. c. Wahrscheinlich übertrug man die Sage von einem Thiere auf das andere, verführt durch die Namensähnlichkeit.

Vgl. Cotelerius Nr. 61—65. Bocharti Hieroz. III, 35. p. 1033 f.

§. 9.

Die Juden verstanden diese Gesetze irrig von dem Essen des Thierfleisches.

Vgl. die Einl. zu diesem Kapitel.

περὶ μὲν τῶν βρωμάτων. ℵ. περὶ τῶν βρωμάτων μὲν. vulg. μὲν kann die eine oder die andere Stellung einnehmen. Winer Gr. §. 61. 5.

οὖν, Lat. *ergo*, mit Rückbeziehung auf die §. 1 angeführten drei Dogmen.

λαβών. ℵ Lat. (*acceptis*). om. vulg. Vgl. §. 1. 10. IX, 7. Er nahm sie in Anspruch, wendete sie an.

Μωϋσῆς τρία δόγματα. Unser Verfasser hebt gern drei Dogmata heraus. I, 6. IX, 7. X, 1. 10. Hier ist diess um so mehr gesucht, da er einige im Vorigen angeführte und ausgeführte Bestimmungen weglassen muss, um die Dreizahl nicht zu überschreiten. Ebenso betont er willkürlich, und sogar gegen seinen Zweck, die Dreizahl VIII, 4. Aber nirgends findet sich bei ihm eine Andeutung warum? Geschähe dieses Hervorheben der Drei nur an unsrer Stelle, so könnte man allenfalls denken, es geschehe mit blosser Hinsicht auf Psalm I, 1. §. 10.

οὕτως. ℵ Lat. om. vulg. Es heisst s. v. a. ἐν πνεύματι, so, wie wir es im Vorigen erklärt haben.

ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. cfr. §. 1. ἐν τῇ συνέσει. Vgl. §. 10. γνῶσις. Alles bezieht sich auf die allegorische Fassung.

οἱ δὲ, im Gegensatz zu μὲν .. Μωϋσῆς. §. 12. ἐκεῖνοι.

κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκός. Lat. *Secundum concupiscentiam corporis.* Das kann nun auf zweierlei Art verstanden werden. Entweder sie bezogen es auf die Begierde des Fleisches, wie Hef. seine Uebersetzung: „gemäss der Begierde des Fleisches" erklärt durch: in sinnlicher Richtung. Oder: sie fassten die Sache nach ihrer eigenen sinnlichen Begierde. Letztere Erklärung ist sprachgemässer. So wird *κατὰ* mit Acc. ohne Artikel im N. T. angewendet in *κατὰ φύσιν, ἀλήθειαν, σάρκα, πνεῦμα, χάριν, ἄγνοιαν.* Winer Gr. §. 49. a. d. Die sinnliche Fassung des Gesetzes durch die Juden wird ihrer sinnlichen und fleischlichen Begierde überhaupt zugeschrieben, was ganz dem Standpunkte unsers Verfassers gemäss ist.

Ueber *σάρξ* durch *corpus* übersetzt vgl. zu V, 1.

ὡς ἐπὶ βρώσεως. ℵ. *ὡς περὶ βρωμάτων.* vulg. Der Lat. *tamquam de escis,* der aber auch §. 10 *περὶ τῆς βρώσεως de escis* übersetzt. Hilg. war früher für die Lesart der vulg., später (fasc. I, p. XI) nun auch für die des ℵ. Es wäre der Gegensatz doch gar zu undeutlich ausgedrückt, wenn beidemal *βρώματα* stände. Hingegen kann *βρώματα* wohl von den Speisen objectiv gesagt werden, während dann im Gegensatz dazu *βρῶσις*, das Verspeisen, die sinnliche, äusserliche Handlung bezeichnet. Vgl. Röm. XIV, 17.

ἐπὶ steht in diesem Sinne (auf) gewöhnlich mit Acc., doch auch mit Gen. XIII, 3. *ἐπὶ τίνων δέδειχεν*, an welchen er zeigte. Also: *προσεδέξαντο*, sie nahmen, bezogen es auf das (wirkliche) Essen, fanden es am Essen. So ℵ vulg. FOV Voss. Hilg. *κατεδέξαντο.* BC Dr. om. Men. Anders steht *προσδέχομαι.* XI, 1. XIX, 6. Hingegen wie *animo excipere, accipere, percipere,* schliesst es an die Bedeutung: annehmen, aufnehmen. Moses gab die Verordnungen anders, und sie nahmen sie wieder anders auf. *καταδέχομαι* ist bei den Hellenisten kaum gebräuchlich.

Der Lat. hat den Beisatz *Sic perceperunt,* was dem obigen *οὕτως* gut entspricht. Da es aber in allen griechischen Quellen hier fehlt, so ist es als eine gute Erläuterung des Uebersetzers anzusehen, der ohnehin sich hier freier bewegt: *tamquam de escis diceret, sic perceperunt.*

§. 10.

Nach Psalm I, 1 sind jene Speiseverbote auf dreierlei Sünder zu beziehen.

Unser Verfasser beschränkt sich hier auf drei Fälle von sechsen, indem er die Hasen, Hyänen und Wiesel als gar zu schmutzig weglässt. Vgl. zu §. 9 und zu §. 8 *ἀκούομεν.*

Clemens Al. giebt Stromm. II, 15 p. 359 f. (464) von diesen Psalmworten eine andere Deutung. Allein die allegorische Deutung derselben Stelle kann verschieden sein, und zwar bei einem und demselben Verfasser, ohne dass desswegen ein Widerspruch anzunehmen ist, wie man aus Philo und Origenes oft sehen kann.

λαμβάνει δὲ. Auch David wendet die Erkenntniss der drei Hauptvorschriften an. §. 1. 9.

τῶν αὐτῶν. ℵ, om. vulg. *earum.* Lat. Vgl. aber sogleich *ὁμοίως*. Dieselben d. h. wie Moses. §. 9.

τριῶν δογμάτων γνῶσιν. §. 1. 9. und Einl. zu §. 10.

Δαυὶδ. ℵ. (d. h. *Δαυειδ*), Lat. Hilg. *Δαβὶδ.* vulg. Letztres ist die mehr gräzisirte spätere Form. *Δαυειδ* ist in den alten Handschriften so verbreitet, dass es von Lachmann und Tischendorf in ihre Ausgaben des N. T. aufgenommen wurde. Es beruht aber in der Schreibung *ει* auf Itazismus; findet sich aber abwechselnd mit der andern Form in den ältesten Handschriften. Montfaucon Palaeogr. graec. 5, 1 ist für *Δαυὶδ*. Die Form *Δαβὶδ* ist gegenwärtig für hellenistische Schriftsteller nicht mehr beliebt. Vgl. über die Form Winer Gramm. §. 5. 1. d. 7. Dieselbe Variante findet sich wieder XII, 10. 11, wo aber ℵ *ΔΑΔ* hat, und bei andern Hellenisten. cfr. Otto zu Theophil. Antiop. II, 35. p. 18. Lipsius Grammatische Untersuchungen. 147.

καὶ λέγει ὁμοίως. Corr. ℵ, vulg. Hilg. om. ℵ Lat. cfr. *τῶν αὐτῶν.* Der *erste Psalm* wird hier dem *David* zugeschrieben, was weder im Hebräischen, noch gewöhnlich bei den 70 der Fall ist, wie das auch die Edd. Complut. und Aldin. angeben: *ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις.* Doch hat die Ald. die Unterschrift: *Δαυὶδ προφήτου καὶ βασιλέως μέλος.* Und Handschriften der 70. Schon die Juden hatten nach der Angabe Kimchis den Grundsatz, dass anonyme Psalmen dem David zuzuschreiben seien. Daher unser Brief, und andere Kirchenväter ebenfalls den David für den Verfasser dieses ersten Psalmes halten.

Der *erste Vers* dieses Psalmes nun besteht aus drei Parallelgliedern, von denen hier jedes auf eine andere Vorschrift (*δόγμα*) bezogen wird. Zuerst kommt immer eines der Parallelglieder, dann folgt die Anwendung oder Beziehung unsers Verfassers.

So sogleich: *μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν* sind Worte des Psalms.

ἐπορεύθη. ℵ vulg. Nicht ganz passend der Lat.: *abiit. Πορεύομαι* steht hier wie XIX, 2. 10, und so oft, vom sittlichen Wandel. Der Aor. übersetzt bei den 70 das Praeteritum, auch wenn es die Gegenwart bezeichnet.

καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη. Anwendung. *καθὼς.* vulg. Lat. Hilg. *καθως και.* ℵ. Das Uebrige stimmt so in ℵ vulg. Clem. Al. Dagegen hat der Lat. *eunt in tenebras.* Ueber die *Sache* cfr. §. 5.

καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη. Psalmworte. *καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἁμαρτάνουσιν ὡς ὁ χοῖρος.* Anwendung. *Sache,* vgl. §. 3, wo das *tertium comparationis,* der Undank gegen Gott, viel deutlicher hervorgehoben ist. Vgl. auch §. 11.

τὸν κύριον. vulg. §. om. Lat.

ὁ χοῖρος, vulg. Lat. Clem. Al. οἱ χοῖροι. ℵ var. bei Dav.

καὶ ἐπὶ καθέδραν κ' τ' λ'. Psalmworte. καθέδραν. ℵ VB Clem. Al. καθέδρᾳ. vulg. 70. Vgl. XIX, 28. Luk. XXII, 30. Winer Gramm. §. 49. l. i. Sich wohin setzen.

καθέδρα, später Lehrstuhl, hier in der ersten Bedeutung Sitz, vgl. καθέζομαι.

λοιμῶν hier substantivisch, *pestes,* wie schon bei Demosthenes, Verderben bringende Menschen. Lat. *nec in pestilentiae cathedra sedit.* §. 4 steht das Wort adj., aber giebt doch unserm Verfasser einen Anknüpfungspunkt an die 70. Im Hebr. heisst es anders, לֵצִים, Spötter. Den hiesigen Gebrauch kennen schon Hesych: λοιμῶν· φθοροποιῶν, ἢ ἁμαρτωλῶν τῶν τοῦ κόσμου ἐμπαίκτων, und Suidas: λοιμοὶ· οἱ μὴ μόνον σφᾶς αὐτοὺς λυμαινόμενοι, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τῆς λύμης μεταδιδόντες.

ἐκάθισεν. ℵ. om. V vulg. BC.

καθὼς πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἁρπαγήν. So ℵ, καθῶς τὰ. vulg. Nachfolgende Bestimmungen werden mittelst des Artikels an das artikellose Hauptwort angeschlossen. Winer Gramm. §. 20. 4. Anwendung. Clem. Al. hat noch den Zusatz ἕτοιμα, was für ihn ganz passend ist. Wenn er aber noch die Worte beifügt: Μωσῆς οὐ φάγεσθαι χοῖρον, οὐδὲ ἀετὸν, οὐδὲ ὀξύπτερον, οὐδὲ κόρακα, οὐδὲ πάντα ἰχθὺν, ὃς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ, so hat er das aus §. 1 hieher versetzt.

ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς βρώσεως. ℵ vulg. om. καὶ Lat. Es ist an sich nicht nöthig.

ἔχετε. vulg. Lat. ἔχε. ℵ. ἔχετε kann Ind. oder Imperativ sein, hier übersetzt der Lat. *habetis,* §. 11 βλέπετε durch *videte.*

τελείως übersetzt der Lat. *consummatam,* wofür Cotelerius nicht übel *consummatim* emendirt, worin ihm Hilg. folgt.

βρώσεως. ℵ Lat. Hilg. γνώσεως. vulg. BCFOV, Dr. ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν. Men. conj. Hef. Allein die äussern Gründe sind für βρώσεως, aus dem γνώσεως entstand. Man darf nicht immer bei einer Conjektur zwei vorgefundene Lesarten verschmelzen. Auf diese Weise sind viele falsche Lesarten entstanden. Βρώσεως passt auch sachlich, weil damit die Beziehung auf das Speisen abgeschlossen wird; im folgenden Paragraph ist die Rede von dem Wiederkäuen, und erst §. 12 wird mit einem Blick auf die γνῶσις diese Erörterung von den Thieren abgeschlossen.

§. 11.

Die Wiederkäuer mit gespaltenen Klauen sind Repräsentanten derjenigen reinen Menschen, die in ihrer Seele das bewegen und daran sich erquicken, was sie von ihrem Herrn empfangen haben.

Vgl. Levit. XI, 3. 4. Deutr. XIV, 6—8.

Während im Vorigen die Verbote der unreinen Thiere allegorisch gefasst wurden von Sündern, so wird hier die positive Bestimmung

wegen reiner Geschöpfe auf reine Menschen bezogen, aber nur auf eine einzige Gattung der im Gesetze erwähnten Fälle beschränkt.

Die hier gegebene Deutung der *Wiederkäuer* findet sich schon bei Philo de agricult. §. 30—32. P. 206 f. Oben zu §. 3. Novatianus bei Cotel. Nr. 76. Clem. Al. Stromm. V, 8. 677. Paedag. III, 11. 298 und bei andern KVV, die Knobel zu Levit. XI, S. 441 anführt. Hilg. fügt noch eine Stelle bei aus Melitos von Sardes Clavis IX, 1. 5. ed. Pitra: *Animalia quae ruminant, quae in lege munda describuntur, homines sunt sancti, divina praecepta ore et corde sive opere semper meditantes, ut est illud in Psalmo: Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper.*

Bei den Lateinern dagegen galt das *Ruminari* wie bei uns das Wiederkauen als ein Bild unnützen und lästigen Wiederholens. Aber im guten bildlichen Sinn wie unser Verdauen soll nach Cotel. 72 bei Aristophanes und Lucian davon die Rede sein.

ἀλλ' εἶπε Μωϋσῆς. Lat. Vulg. (Μωσῆς). πάλιν λέγει Μωϋσῆς. א.

φάγεσθε πᾶν διχηλοῦν. א vulg. 70. Philo de concupisc. §. 5. M. II, 353. de agric. l. c. δίχηλον Men. nach der gewöhnlichen Form. Man gebraucht auch διχηλεύω, mit gespaltenen Klauen sein (χηλή). So z. B. Aristeas c. 37 neben διχηλέω.

φάγεσθε. Vulg. Lat. καὶ φάγεσθε. א. (eigentlich φαγεσθαι. Itazismus, wie gleich unten κολλᾶσθαι statt κολλᾶσθε.)

καὶ μαρυκώμενον. BOV Clem. Al. Men. Dr. Hilg. Das μα wird noch gestützt durch μαρυκόμενον. C. μαρυκουμενον. א. Dagegen μηρυκώμενον vulg. F. 70. bei Levit. XI, 26. Deutr. XIV, 8 im cod. vat., ἀναμαρυκᾶται, Cod. Al. Euseb. H. E. V, 20, 4 (7). ἀναμακυρᾶσθαι, aus Polykarp. Die Form mit α ist dorisch, und in den gemeinen Dialekt übergegangen. Athen. IX, 44. 442. Lobeck Phryn. 639. Die Form mit μη haben Lucian. Somn. 709. d. Philo de concupisc. §. 5. P. 731. de agric. §. 30. P. 206. μηκυρισμὸς, 70. Levit. XI, 3. 4. Aristeas c. 37. Justin. Mart. quaest. et resp. 35. p. 412. Dahin gehören die Formen μηρυκάζω und μηρικίζω.

τί λέγει; Was meint er damit? Lat. *hoc est.* Om. C.

ὁ τὴν τροφὴν λαμβάνων. BCOV Lat. Dr. Hilg. om. ὁ vulg. ὅτι. א.

οἶδεν τὸν τρέφοντα αὐτὸν. Gegensatz zu §. 3.

καὶ ἐπ' αὐτῷ ἀναπαυόμενος εὐφραίνεσθαι δοκεῖ. א vulg. om. Lat. εὐφραίνεσθαι δοκεῖ, und hat bloss *in se refrigerari.* So lässt er jene Worte auch weg IV, 11, bei XXI, 9 fehlt bei ihm das ganze Kapitel. Dagegen übersetzt er I, 2 *exhilarari,* und I, 8 *laetiorem esse.*

εὐφρενεσθαι. א ist Itazismus.

ἐπ' αὐτῷ steht gern bei den Verbis des Affektes, und passt hier namentlich zu εὐφραίνεσθαι.

καλῶς εἶπεν βλέπων τὴν ἐντολήν. Lat. *bene dicit providens mandatum.* Es ist auch hier von der γνῶσις der Allegorie die Rede, wie βλέπειν sogleich wieder gebraucht ist, und I, 7. XIII, 6. XVI, 10.

τί οὖν λέγει; wie oben. Hier aber übersetzt der Lat.: *quid ergo dicit?* C lässt die Worte weg.

κολλᾶσθε. Lat. Hilg. Die Lesart *κολλᾶσθαι* ℵ vulg. beruht bloss auf einem gewöhnlichen Itazismus. Vgl. oben *φάγεσθαι.* Doch las bereits Clem. Al. den Infinitiv, daher er *δεῖν* beifügte. Der Itazismus ist eben alt im Hellenistischen.

μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον im Gegensatz zu §. 10. *οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον.* om. Lat.

μετὰ τῶν μελετώντων. Vulg. *μελετούντων.* ℵ. Vgl. oben *μαρυκουμένον.*

μελετάω. IV, 11. *meditari.* Lat. IV, 11, hingegen unten *assidua lectio,* hier *tenere.* Auch Aristeas gebraucht es von der allegorischen Erklärung des Wiederkäuens.

ὃ ἔλαβον. om. Lat.

διάσταλμα ῥήματος. διάσταλμα scheint ein *α' λ*; denn es ist nur noch nachweisbar in der aus unsrer Stelle genommenen bei Clem. Al. Hingegen macht weder die Bildung des Wortes, noch die Bedeutung Schwierigkeit. *Διαστέλλομαι, praecipere,* weist auf das obige *τὴν ἐντολὴν* und auf das folgende parallele *τὰ δικαιώματα.* Maleachi III, 11. 2 Makk. XIV, 28. XIII, 25. Judith XI, 12. Hinsichtlich der Form vgl. *ἐπίσταλμα.* Der Lat. übersetzt *distinctum sermonem.* Der Lateiner, dem das Wort mit seiner Bedeutung ungewöhnlich war, richtete sich nach der Analogie von *διάσταλσις, διασταλτικὸς, διαστολὴ, διαστολεύς, διαστόλιον,* welche alle nach ihrem Stammwort den Begriff des Auseinanderziehens, Trennens, und dadurch Verlängerns haben. Diese Bedeutung hebt der Lateiner heraus (*qui bene distinguit, bene docet*), weil ihm die Beziehung dieses Wortes auf *διχηλέω* ganz richtig vor Augen schwebt. So sagt Aristeas c. 37. *τὸ γὰρ διχηλεύειν καὶ διαστέλλειν ὁπλῆς ὄνυχας σημεῖόν ἐστι τοῦ διαστέλλειν ἕκαστα τῶν πράξεων ἐπὶ τὸ καλῶς ἔχειν, κ' τ' λ.* Auch Philo de concupisc. §. 5. M. II, 353 gebraucht von dieser Sache *διαστολὴ* neben *διαίρεσις,* worauf auch Hilg. 75 a hinweist.

ἐν τῇ καρδίᾳ. Ueber den Sing. VIII, 3.

μετὰ τῶν λαλούντων τὰ δικαιώματα κυρίου. cfr. I, 2. *δικαιώματα* giebt der Lat. auch hier wieder durch *aequitates.*

καὶ τηρούντων. ℵ vulg. om. Lat. Das Halten der Gebote schien ihm ein der Allegorie fremdes Element.

τηρέω in der Bedeutung von *φυλάσσειν* ist Hebraismus.

μετὰ τῶν εἰδότων ὅτι ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης. ℵ Clem. Al. Hilg. *ἔργον ἐστὶν,* vulg. *cum iis qui sciunt quia assidua lectio utilis est.*

εὐφροσύνης. Wie der Wiederkäuer mit Behagen wiederkäut, so hat der Fromme seine Freude an der Beschäftigung mit Gottes Wort. Diese Freude hebt unser Brief sehr oft, und zwar gerade mit diesem Ausdrucke, hervor.

καὶ ἀναμαρυκωμένων. ℵ Clem. Al. *μηρυκωμένων.* Vgl. Aristeas c. 37. *ἀναμηκύρησις.*

τὸν λόγον κυρίου. Vulg. Clem. Al. *τοῦ κυρίου.* ℵ.

τί δὲ τὸ διχηλοῦν; Was der Verfasser mit dem Ausdruck *διάσταλμα ῥήματος* schon angedeutet hatte, zu dem geht er nun über. Das Wiederkauen genügt zur Reinheit nicht, sondern es müssen auch noch die gespaltenen Klauen dazu kommen. Was bedeuten diese für die moralische Welt? Die beiden Welten, welche der Gerechte vor Augen hat, sowohl die diesseitige als künftige. So fassen die beiden Klauen auch Clem. Al., Origenes, Theodoret.

Uebrigens fehlen diese Worte und die folgenden beim Lat. Sie werden ihm nicht gefallen haben.

ὅτι ὁ δίκαιος καί. FOV Clem. Al. Hilg. *ὅτι καί.* א Dr. om. *καί.* vulg. BC Hef.

ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ. περιπατι. א Itazismus.

καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται. Das geht sowohl auf das Reich Gottes auf Erden als jenseits. Denn *αἰών* steht in unserm Brief überall dem Aufhören entgegen, und *κόσμος* wird gern wie *seculum* demselben entgegensetzt, namentlich *κοσμικός*, z. B. bei Euseb.

βλέπετε. Lat. *videte.*

πῶς ἐνομοθέτησεν Μωϋσῆς καλῶς. καλῶς. Lat. *spiritualiter.* cfr. §. 8.

§. 12.

Nur wir mit beschnittenen Ohren und Herzen, nicht die Juden, haben die Einsicht in den Sinn des Gesetzes.

Dass sie den Juden fehle, weil sie das Gesetz wörtlich fassten, vgl. bes. II, 9. VIII, 7. IX, 4.

ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις. ἐκείνους. Var. bei Cot.

Ueber *ἐκεῖνοι* vgl. II, 9 etc.

ταῦτα νοῆσαι, von dem Verständniss der höhern *γνῶσις*, IV, 14 u. a.

ἢ συνίεναι. Sogleich *ἵνα συνιῶμεν ταῦτα.* om. Lat.

ἡμεῖς δέ. א Lat. Hilg. *ἡμεῖς οὖν.* vulg. om. Clem. Al.

δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολάς. δικαίως von der richtigen Einsicht. Joseph. Ap. I, 2. Der Scholiast zu Sophocl. Trach. 412 erklärt *δίκαια* durch *ἀληθῆ.*

λαλοῦμεν. vulg. Lat. Hilg. *δικαίως λαλοῦμεν.* א.

ὡς ἠθέλεσεν ὁ κύριος. א. *ὡς ἠθέλεσε κύριος.* Durch diese Worte erhält *λαλοῦμεν* schon seine nähere Bestimmung, so dass *δικαίως* nicht nöthig ist.

διὰ τοῦτο περιέτεμεν τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας. Ueber die Sache vgl. C. IX. Diese Worte, so wie die folgenden *ἵνα συνιῶμεν ταῦτα* lässt der Lat. weg.

Cap. XI.

Typische Aussprüche der Propheten über das Holz des Kreuzes und das Wasser der Taufe, und zwar in ihrer Verbindung.

Vom Kreuze allein ist Cap. XII die Rede.

Die Verbindung der *Taufe* mit dem Tode Christi, den jeder Christ in sich nachzubilden hat, ist am bestimmtesten ausgesprochen Röm. VI, 3. *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.* Vgl. 1 Joh. I, 8. Nach AG. II, 38, vgl. 22 wird durch die Taufe die Reinigung von Sünden veranschaulicht, die eine Vergebung der Sünden ist. 1 Cor. VI, 11. Im zweiten Jahrhundert wird diese Bedeutung der Taufe noch mehr betont. So zertritt im Test. Aser 7 (in der oben bei V, 5 angeführten Stelle) Christus das Haupt des Drachen *δι' ὕδατος*. Testam. Levi c. 16 wird der Messias sein Volk aus Barmherzigkeit wieder aufnehmen *ἐν πίστει καὶ ὕδατι.* So heisst es im Hirten des Hermas mand. 4. *Alia poenitentia non est nisi illa cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum.* Visio 3. *vita vestra per aquam salva facta est.* Simil. IX, 6. Nach Justin. Mart. werden durch die Taufe die Segnungen des Opfertodes Jesu auf die Christen übergetragen. Semisch, Justin II, 426. Hagenbach, Dogmengesch. 162. Nach den Clementinen fällt die Taufe mit der Wiedergeburt zusammen, ohne die Taufe kann einer nicht selig werden. Hingegen fehlt bei ihnen diese Verbindung der Taufe mit Kreuz und Opfertod. Schliemann, Clementinen. S. 226. Nach Theophil. Ant. II, 16 p. 25. B erhalten die Menschen durch das Wasser Bekehrung und Sündenvergebung. Aber in der alten Kirche heisst die Taufe *mors peccatorum*, *παλιγγενεσία*, *ὕδωρ ζῶν*, *πηγὴ τῆς ζωῆς*. Augusti Handbuch III, 729.

In unserm Briefe dagegen tritt der Tod Jesu als Sühnopfer zurück gegen die Taufe. Unser Verfasser begnügt sich damit, über die Taufe typische Aussprüche aus A. T. Stellen der Propheten anzuführen, giebt aber dafür keine Typen aus den Kultushandlungen, oder aus geschichtlichen Ereignissen. Andere dagegen haben allerdings solche Typen gesehen in der Arche Noahs, 1 Petr. III, 21, in dem Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer, Gregor. Nyss. III, 375, in der Beschneidung, Photius epist. CCV. p. 302. CCXLVIII. p. 382, in den Jüdischen Waschungen, Macarius homil. XLVII, p. 529 u. a. m.

Vgl. Suiceri Thesaur. eccles. V. *βάπτισμα.*

Besonders vgl. Schliemanns Justinus Martyr II, 214 über das Kreuz in der äussern Natur.

§. 1.

Es ist schon im A. T. geoffenbart, dass Israel die Taufe zur Vergebung der Sünden nicht annehmen werde.

ζητήσωμεν δέ. vulg. Lat. ταῦτα wird von א noch beigefügt. ζητεῖν wird gern von Untersuchungen über den allegorischen Sinn von Schriftstellen gebraucht, XIV, 1. XVI, 6. So bei Philo legg. alleg. I, §. 13. P. 46. §. 15. P. 48. II, §. 26. P. 1106. *quis rerum div.* §. 21. P. 494. Philo hatte selber in diesem Sinne ζητήματα καὶ λύσεις geschrieben. Euseb. Praep. Evang. VII, 13. τὰ ἐν Γενέσει ζητούμενα, Joann. Damasc. So ἐν Ἐξόδῳ. Vgl. Philo ed. Mangey II, 625. Richter VI, 175 f. Das sind die *quaestiones et solutiones in Genesin* etc., welche armenisch erhalten sind, die Aucher 1822 armenisch mit lateinischer Uebersetzung herausgab, welche letztere auch bei Richter VI, VII sich findet. Auf derartige Untersuchungen oder Spekulationen sind auch die bekämpften ζητήσεις in den Pastoralbriefen zu beziehen. 1 Tim. VI, 4. 2 Tim. II, 23. Tit. III, 9. Mangold. S. 97 f. Das Wort wird im Allgemeinen so bei den alten Philosophen, besonders den Stoikern, gebraucht, bei Cicero ζήτημα, *quaestio,* von Plutarch αἴτιον, das von dem Lat. ganz gut durch *quaestio* übersetzt wird, z. B. *quaestiones romanae, graecae,* aber auch πλατονικὰ ζητήματα. Aus Allem erhellt, dass ζητήσεις Untersuchungen sind, nicht Streitigkeiten. Vgl. ἐκζητέω. II, 1.

εἰ. Lat. *si.* So steht εἰ nach ζητεῖν. XIV, 1, nach ἴδωμεν. XIII, 1. So im N. T. als Fragepartikel. Winer Gramm. §. 57. 2. So *si* im spätern Latein als Vorspiel zu den romanischen modernen Sprachen.

ἐμέλησεν. א B Hef. Hilg. ἠμέλησε, vulg. OV. Dr.

An ἀμελέω zu denken wäre gesucht. Wahrscheinlich verwechselte der Abschreiber μέλω, μέλει mit μέλλω, ἐμέλλω.

τῷ κυρίῳ, Gott.

προφανερῶσαι. Corr. א, vulg. Lat. Hilg. προεφανέρωσεν. א. Nachlässigkeitsfehler.

περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ. א Lat. Hilg. Das zweite περὶ ist vulg. weggelassen.

Die Verbindung von Wasser und Kreuz (Holz) sieht unser Verfasser schon im ersten Psalm, in den Bäumen an den Wasserbächen. §. 6.

περὶ μὲν τοῦ ὕδατος. א Hilg. μὲν οὖν. vulg. Der Lat. lässt Alles weg.

γέγραπται ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, ἐπὶ, Lat. *ad,* an, in Beziehung auf. So λέγειν ἐπί τινα, VI, 7. τύπος ἐπί τινα. VII, 3.

πῶς τὸ βάπτισμα. Alles, wozu die Taufe einweiht. §. 8. 1 Petr. III, 21. Clemens Rom. II, 6. ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον. Hebr. X, 23.

τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. א Lat. Hilg. εἰς ἄφεσιν. vulg. Ersteres einfacher.

οὐ μὴ προσδέξονται. ℵ OV Hilg. *προσδέξωνται.* vulg. Für ersteres spricht auch das parallele *οἰκοδομήσουσιν.* Unser Verfasser setzt nach *πῶς*, auch in abhängigen Sätzen, immer den Indic.; eben so mit *οὐ μή*, das überhaupt von der Zukunft (daher gewöhnlich imperativisch) gebraucht wird. Winer §. 56. 3.

ἀλλ' ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν. ℵ. Vulg. Lat.: *sed sibi instituent.* Nach letztem wollten Voss. und Cotel. *οἰκονομήσουσι* emendiren, im Sinne: Sie werden für sich anordnen, d. h. Waschungen, Taufen. Allein *οἰκονομεῖν* heisst verwalten, wovon hier nicht die Rede ist, sondern von etwas, das man selbst schafft, aufbaut, einrichtet, *instituent.* §. 2 heisst es *ἑαυτοῖς ὤρυξαν λάκκους* etc., worauf hier als auf ein Aufbauen hingespielt ist. Das Brunnengraben ist eine Art Bauen, es gab dabei manche Maurerarbeit.

Ueber *ἑαυτοῖς* vgl. §. 2.

Unter diesen selbstgeschaffenen Einrichtungen denkt sich nun unser Verfasser die vielfachen Waschungen, Bäder, Reinigungen der Juden, wie sie schon im A. T. Gesetze vorgeschrieben sind, dann später ausgedehnt wurden auf das Händewaschen, Matth. XV, 2, und das Waschen der Speisegefässe. Luk. XI, 39. Joh. II, 6. Auch bei den Judenchristen waren solche Waschungen im zweiten Jahrhundert üblich, wie aus den Clementinen hervorgeht, Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clem. Rom. 219. Schliemann, Clementinen. 240.

§. 2.

Die Quelle des Lebens haben die Israeliten verlassen, und eigene zerbrochene Brunnen gegraben. Jerem. II, 12. 13.

λέγει οὖν ὁ προφήτης. *οὖν* giebt an, dass aus der prophetischen Stelle hervorgehe, wie die Juden die christliche Taufe nicht annehmen würden.

ἔκστηθι. ℵ vulg. BCV, *ἐκστητι,* Men. *ἔκσταθι.* Voss. D. Die Form *στῆθι* ist die übliche sowohl bei den 70. Job. XXXIII, 3. Psalm XLIII, 27, als im N. T. Luk. VI, 8. AG. XXVI, 16. Jac. II, 3. So in den *compositis* AG. VIII, 26. IX, 34. XIV, 10. XXVI, 16.

Die 70 übersetzen hier: *ἀνέστη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ τούτῳ.* Also wieder ein Fall, wo sich unser Verfasser nach dem Hebräischen richtet. II, 5. VI, 2. XV, 3.

καὶ ἐπὶ τούτῳ πλεῖον φριξάτω ἡ γῆ. *πλεῖον.* ℵ Lat. om. vulg. *ἡ γῆ.* ℵ vulg. Lat.

Statt obiger Worte haben die 70 nach dem Hebräischen: *καὶ ἔφριξεν ἐπὶ πλεῖον.* *φρίσσω, horreo,* wie Jac. II, 9.

ὅτι δύο καὶ πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαὸς οὗτος. ℵ Lat. vulg. 70 und hebr. *καὶ* om. vulg. Lat. Nach *δύο* haben vulg. Hilg. noch *μεγάλα.*

ἐμὲ ἐγκατέλιπον. ℵ Lat. vulg. 70. *ἐγκατέλειπον.* OV. Der Aor. ist von diesem Verbum üblicher als das Imperf.

πηγὴν ζωῆς. ℵ. *πηγὴν ὕδατος ζωῆς.* Lat. 70. *ζῶσαν.* vulg. Auch im N. T. wird abwechselnd gesagt *ὕδωρ ζῶν* und *ὕδωρ ζωῆς.* Apoc. VII, 17. *ζώσας πηγὰς ὑδάτων.* Auf diesen Worten liegt für unsern Verfasser der Nachdruck der ganzen Stelle, in denen er eine Beziehung auf das Wasser der Taufe sieht.

καὶ ἑαυτοῖς ὤρυξαν. §. 1. *ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν.*

ὀρύσσω, graben. Daher der Ausdruck Gruben, *ὀρύγματα.* Philo de spec. legg. §. 28. P. 800.

λάκκους. Vulg. 70. *λάκους.* O. Man sagt beides. *βόθρον θανάτου.* ℵ. Man nahm *λάκκος* nicht selten vom Grab und Tod. Suidas: *λάκκος· ὁ θάνατος.* Gewöhnliche Ausdrücke für die Cisternen sind auch noch *ἐκδοχεῖον* bei Joseph, und *συστάδες* bei Strabo.

συντετριμμένους. ℵ vulg. Zerbrochene Gruben sind solche, die Risse haben, durch welche das Wasser versiegt. Um letzteres zu verhindern, pflegte man die Cisternen mit Kalk und Mörtel auszutünchen. Die Emendation von Tafel hier und bei den 70 *συντετρημμένους*, *fossas perforatas*, von *συντραίνω*, aushöhlen, ist weder nöthig noch passend, da die Cisternen auf jeden Fall ausgehöhlt werden mussten. Zudem ist *συντετραίνω* (*συντιτράω*) bei den Hellenisten ungebräuchlich.

Der Lat. fügt hier nach den 70 *οἳ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν* noch bei: *qui non possunt aquam portare.*

§. 3.

Der Fels Gottes ist kein wasserloser. Wer ihn verlässt, wird wie junge Vögel ohne Nest sein.

Dieser Gedanke stützt sich auf die Uebersetzung der 70 von Jesaj. XVI, 1. 2. Im Hebräischen ist der Sinn ein ganz anderer. Es wird der Untergang Moabs vorhergesagt.

Die Stelle hebt im Zusammenhange mit dem Vorigen hervor, dass der Fels Gottes kein wasserloser sei (wie jene selbstgegrabenen Brunnen). Wer ihn verlässt, wird sein wie junge Vögel ohne Nest. Auch 1 Cor. X, 4 ist Christus mit dem Felsen verglichen, aus dem Wasser floss, das die Israeliten tranken. Auch im Targum zu Esaj. XVI, 1 wird der Messias mit diesem Felsen in der Wüste identifizirt, und bei Philo leg. allegg. II. P. 1103. §. 21 die Weisheit Gottes genannt, und *quod deterius.* P. 176. §. 31 die Weisheit und der Logos.

μὴ πέτρα ἔρημός ἐστιν, Prädicat zu *ὄρος* etc.

Das ganze Citat passt nur dann in den Zusammenhang mit dem Vorigen und überhaupt in den Gedankengang unsers Verfassers, wenn man mit Hefele *ἔρημος*, wüste, leer, für wasserarm nimmt, im Gegensatz zu *πηγὴ ὕδατος.* So steht es Psalm LXII, 2, 2 Kön. II, 8. Hesek. XXX, 12. Der Lat. hat *renuosa.* Das ist aber kein Wort. Hilg. schlägt dafür *ruinosa* vor, zerfallen. Das würde gemeint sein

wie §. 2 *λάκκοι συντετριμένοι.* Dasselbe gilt von dem Vorschlag von le Moyne II, 817 *rimosa,* voller Spalten, das also das Wasser durchlässt. Auch die Conj. Cot. *renudosa* müsste man so nehmen, aber das ist kein Wort, bloss *renudus* (*i. q. nudus*) findet sich bei Tertullian. Sowohl an das Griechische als an die lateinischen Buchstaben schliesst sich die Emendation der Oxforder Ed. an, die auch le Moyne nicht missfällt, *eremosa.* Auch Tertullian gebraucht *eremus.* Die vulg. hat bei Jesaj. *deserti.*

τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου. Statt *ἅγιον* giebt C *αἴτιον.* Der Abschreiber las falsch und gedankenlos. Die 70 haben statt *ἅγιον* nach dem Hebr. *θυγατρὸς.*

Σινᾶ. ℵ vulg. BCOV Lat. Hilg. *Σιών*, 70. Cot. Fell. Hef. Dr. Der Berg Sinai heisst oft Berg Gottes, Exod. III, 1. IV, 27. XVIII, 5. Num. X, 33. Zum Zweck unsers Verfassers passt der Sinai einmal darum besser, weil er mit Ausnahme der obersten Spitze nicht wasserarm, sondern sehr fruchtbar ist. Der Zion dagegen war wie der ganze Boden von Jerusalem *ἄνυδρος*, welchen Ausdruck Strabo gebraucht. Und dann ist der von ihm verworfene Tempel (c. XVI) und der Tempelberg Moria gewöhnlich auch unter dem Namen Zion im weitern Sinne mit inbegriffen. Winer RL. Moria. Bei den spätern Juden hat der Sinai den Vorzug unter den Bergen. So nach Jonathan zu Josua V, 5. Nach dem Buche der Jubileen II, 232 offenbart Gott auf dem Sinai auch die zukünftigen Dinge. Wenn sie aber auf Zion messianische Hoffnung setzten, wie 4 Esra XIII, 6, 35, wornach der Messias den Berg Zion von Neuem erbaut, so musste dieser Zuversicht auf Zion von unserm Verfasser entgegengearbeitet werden.

ἔσεσθε γάρ, 70. *ἔσῃ.* Ihr werdet so sein d. h. ohne mich, wenn ihr die Quelle des Lebens verlassen habt.

ὡς πετεινοῦ νοσσοὶ ἀνιπτάμενοι νοσσίας ἀφῃρημένης. Anders die 70: *ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένου νόσσος ἀφῃρημένος*, aber mit demselben Sinn.

πέτεινον, Vogel, auch im N. T., hier im Gegensatz zu *νοσσοὶ.*

νοσσοὶ. ℵ VO, bei den 70 cod. Vat. Vgl. nachher *νοσσίας.* Dagegen *νεοσσοὶ*, *νεοσσίας*, vulg. *νεοσσοὶ* und *νοσσίας.* BCF bei den 70 Cod. Al. Im N. T. findet sich dieselbe Var. Tischendorf hat überall nach den ältern Handschriften die contrahirte Form vorgezogen.

ἀνιπτάμενοι. Corr. ℵ, vulg. B. marg. Lat. *volantes,* aufgeflogen. ℵ hat *ἀνεπταμενοι,* ein blosser Schreibfehler, der die erstere Lesart noch bezeugt; *ἀνιστάμενοι.* BC Men., wenn sie sich erhoben haben. Dieser Ausdruck ist aber viel zu gravitätisch und gesucht für die kleinen Vögelchen.

νοσσιᾶς. ℵ VOBCF, *νεοσσίας.* vulg.

ἀφῃρημένης, wenn das Nest weggenommen ist. So vulg. Lat. *ἀφειρημένοι.* ℵ. Itazismus statt *ἀφῃρημένοι* der 70, wenn sie des Nestes beraubt sind.

§ 4.

Gott verspricht im A. T., die Wasserschätze des Felsens zu geben.

Im folgenden Paragraph ist das Wasser genannt.

καὶ πάλιν λέγει ὁ προφήτης. Jesaj. XLV, 2. 3.

ἐγὼ πορεύσομαι ἔμπροσθέν σου. Hefele fasst die Verbindung mit dem Vorhergehenden und Folgenden ganz richtig: Ich die lebendige Quelle will Euch beglücken.

καὶ ὄρη ὁμαλιῶ. ὁμαλίζω, ebnen, findet sich wie *ὁμαλὸς* und *ὁμαλισμὸς* einigemal bei den 70.

καὶ πύλας χαλκᾶς συντρίψω. Πύλας. ℵ, *θύρας*, vulg. 70. Des Lat. *ostia* spricht eben so gut für *πύλας* als für *θύρας*, da jenes wie *πυλὼν* im N. T. und den 70 ebensowohl Thüre als Thor heisst.

συντρίβω. §. 2.

καὶ μόχλους σιδηροῦς συγκλάσω. ℵ OV Lat. 70. Hilg. *συνθλάσω*, BC vulg. Hef. Dr. Zerquetschen passt nicht so gut zu den Riegeln als Zerbrechen, Zerschlagen.

καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινούς, ἀποκρύφους. Mit *ἀπόκρυφος* vgl. VI, 10. *κρύφιος.* Diese verborgenen und verschlossenen Schätze in den Bergen sind die im Fels verborgenen Wasserquellen, die Taufe.

ἀοράτους. Die 70 fügen noch bei *ἀνοίξω σοι.*

ἵνα γνῶσιν ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός. Ἐγώ. ℵ Lat. 70. om. vulg. Es ist nothwendig.

γνῶσιν. ℵ vulg. Lat. *γνώσῃ*, 70 Al. *γνῷς*, 70 Vat. nach dem Hebräischen.

καί. Jesaj. XXXIII, 16. *καὶ* om. Lat.

κατοικήσεις. ℵ, *κατοικησῃς.* OV, was den ℵ unterstützt, *κατοικήσει* vulg. BC Hef. Dr. Hilg. *οἰκήσει.* 70 nach dem Hebr. Der Lat., der *καὶ* weglässt, übersetzt *inhabitans*, und verbindet es mit *Dominus Deus.* Er kann daher nicht wohl als Zeuge für *κατοικήσει* angeführt werden, und wenn auch, so hat bei allen diese Lesart ihre Quelle in *οἰκήσει* der 70. Uebrigens kann auch diese Stelle (nach ℵ) zu denjenigen gezählt werden, die dem Sinne nach mehr mit dem Hebr. als mit den 70 stimmen. cfr. zu II, 5.

ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Statt *ἰσχυρᾶς* ℵ vulg. 70 Vat. hat Cod. Al. 70 *ὀχυρᾶς*, fest, dauerhaft, sicher.

σπήλαιον. So nach den 70. Die häufigen Höhlen in den Bergen Palästinas dienten zum Schutz wie eine Burg, wie es im Hebr. heisst. Das sieht man in vielen Stellen des A. T., Josephs, des Talmud. Le Moyne II, 821 f.

§. 5.

Der grosse König wird auch das Wasser bringen.

Das Wasser, auf dem der Nachdruck liegt, ist die Taufe.

Die angeführten Worte folgen auf die am Schlusse des vorigen Paragraphs angeführten, und zwar Jesaj. XXXIII, 17. 18.

[εἶτα τί λέγει; ἐν τῷ υἱῷ.] Vulg. Hilg. anfänglich, om. ℵ Lat. Hilg. fasc. I, p. XI. Liest man die Worte, so darf man ἐν τῷ υἱῷ nicht mit dem Vorhergehenden verbinden, Cot. *in filio*, durch den Sohn, von dem die Propheten inspirirt sind, V, 6, oder *de filio* mit Hefele und Dr., was sprachlich nicht geht, — sondern wie Muralt thut, mit dem Folgenden: Erst durch den Sohn erhält das Wasser seine Glaubensbedeutung, πίστον. Indessen sind die Worte aus äussern Gründen zu verwerfen.

καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πίστον. καὶ. ℵ. Lat. om. vulg. πίστον, zuverlässig, auf das man sich verlassen kann, und ein Gegenstand des Glaubens wird.

Bei Jesaj. Vs. 17. 18 stehen noch einige Sätze, die aber hier übergangen sind, weil es dem Verfasser bloss auf das Wasser ankommt.

βασιλέα μετὰ δοξῆς ὄψεσθε. So nach den 70 Vs. 17. Unter dem Könige versteht unser Verfasser Jesum Christum.

ἡ ψυχὴ ὑμῶν. Jesaj. Vs. 18 nach den 70.

μελετήσει. Im Hebr. ist von der Gegenwart die Rede. μελετάω. IV, 11. μ' τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. X, 11. διάσταλμα ῥήματος.

φόβον κυρίου. ℵ vulg. 70. Al. κυρίου om. Lat. 70. vat. So steht φόβος κυρίου. XI, 5. φ. τοῦ θεοῦ. IV, 11. φόβος allein II, 2. XIX, 5. 7. Im Hebr. ist von der Erinnerung an die assyrische Schreckenszeit die Rede.

§. 6.

Nach Psalm I, 3 zeigt sich die Herrlichkeit des Wassers (der Taufe) am Gedeihen des Holzes (des Kreuzes), das am Wasser gepflanzt ist.

Dieser Paragraph vermittelt den Uebergang und die Verbindung von Wasser und Kreuz, die sogleich im Folgenden angegeben ist.

καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγει. Auch sonst heisst der Psalmist Prophet. VI, 4. 5. 6. IX, 1.

ἔσται ὁ ταῦτα ποιῶν. vulg. Lat. καὶ ἔσται etc. ℵ. 70. ὁ ταῦτα ποιῶν ist von unserm Verfasser dazugesetzt nach dem Sinne.

ὡς. ℵ BCOV vulg. 70. *ὥσπερ* B in marg. Voss. Aber dieses Wortes bedient sich unser Verfasser nicht.

τό. ℵ. vulg. COV. 70. om. B.

ξύλον. Die 70 übersetzen damit עֵץ, das in dieser Stelle Baum heisst, sonst Holz oder Pfahl; bei den 70 und im N. T. heisst *ξύλον* öfters ein Baum, bei den Griechen erst bei den Alexandrinern. Hingegen wird dieses Wort auch vom Kreuze gebraucht. Esther V, 14. Sibyll. VI, 26. V, 257. VIII, 245. Test. XII Patr. *κύριος ἐπὶ ξύλον ὑψωθήσεται*, im N. T., und in unserm Briefe V, 13. VIII, 5. XII, 1. 7.

τὸ πεφυτευμένον. ℵ vulg. BCOV. om. *τὸ* Men.

παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων. Διέξοδος, Durchgang, bezeichnet, wenn vom Wasser die Rede ist, eine Wasserleitung, Kanal, und kommt oft so bei den 70 vor. Es übersetzt daher gut פֶּלֶג, das einen Kanal der Art bezeichnet, wie man sie im Orient in den Gärten liebt.

ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ. Das wird §. 8 auf den Lohn des Getauften bezogen.

καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ. ℵ vulg. 70. *τὰ φύλλα.* Lat. §. 8. Men. Der Sing. steht collectiv.

οὐκ ἀπορυήσεται. ℵ. *ἀποῤῥυήσεται.* Vulg. 70. Letztres wäre nach der gewöhnlichen Regel von *ἀποῤῥέω*, abfliessen, abfallen. So Demosth. adv. Timocratem. M. pag. 144, ed. Tauchn. 1813. *ἀποῤῥεῖν τὰ φύλλα τῶν στεφάνων.* Indessen werden auch im N. T. die Formen mit *υ* nur mit Einem *ρ* geschrieben. Z. B. *παραρυῶμεν.* Hebr. II, 1. Winer Gramm. §. 13. 1. 6. Lobeck Phryn. 739. Suidas: *οὐκ ἀπορυήσεται· οὐκ ἀποπεσεῖται.* Vgl. unten §. 8.

καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται. Das hat seinen guten Gang, gelingt, verläuft auf einem guten Wege. So einige Male bei den 70, bei Philo quis rerum div. P. 521. Vita Mos. III, 695. Legat. ad Caj. P. 1010 im N. T. 1 Cor. XVI, 2. Röm. I, 10. 3 Joh. 2. Test. Judae. 1. *βασιλεὺς ἔσῃ κατευοδούμενος ἐν πᾶσιν.* Test. Gad. 7. *ἐάν τις ὑπὲρ ὑμᾶς εὐοδοῦται, μὴ λυπεῖσθε.* Sonst wird es auch im moralischen Sinne gebraucht: auf gutem Wege wandeln, es recht machen. Justin. Mart. Apol. II, 46 (7).

§. 7.

Fortsetzung. Negativer Theil nach Psalm I, 4. 5.

οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς, οὐχ οὕτως. So wörtlich nach den 70. Im Hebr. findet sich die Wiederholung nicht, auch nicht in den Hexapla.

ἀλλ' ἤ. ℵ BCFOV. 70. Dr. Hilg. om. *ἤ.* vulg. Vgl. II, 8.

ὡς. ℵ. 70. Hilg. *ὡσεὶ.* vulg. 70 Ald. Letztres findet sich in unserm Briefe so wenig als *ὥσπερ.* §. 6.

ὁ. ℵ. om. vulg.

χνοῦς, Flaum, Schabsel. 70. Im Hebr. heisst es aber מֹץ, Spreu. Dafür wollte Voss. *χοῦς* vorschlagen, Staub, wie der Lat.

pulvis giebt. Das Wort findet sich Marc. VI, 11. Apoc. XVIII, 19. Allein die Aenderung ist weder nöthig, noch gegen die Zeugen erlaubt.

ὃν ἐκρίπτει. Corr. א vulg. ἐκριμος. א. Schreibfehler. Ἐκρίπτω, wegwerfen, zerstreuen. Vgl. ῥίπτω zu X, 6 bei παιδοφθόρος.

ὁ ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς. ἀπὸ, א vulg. Lat. ἐπὶ, Voss. Sehr oft heisst es ἐπὶ τῆς γῆς, auf der Erde. IV, 4. V, 7. Meinte etwa Vossius, der Flaum werde ja nicht von der Erde weggeworfen, sondern nur auf der Erde zerstreut?

διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται. Hef. u. Dr. übersetzen nach dem Hebr. *non stabunt*, was aber die griechischen Worte nicht heissen können. Die 70 dachten offenbar an die Auferstehung der Gerechten, wie es ja auch nach 2 Makk. VII, 14 für die Gottlosen keine Auferstehung giebt. Dieselbe wird zunächst als Hoffnung und Belohnung gedacht. Der Lat. hat *resurgunt*, was Cotel. und Volkm. in *resurgent* ändern, wie es in der Vulgata heisst. Das ist aber nicht nöthig. Auch das Präsens muss sich auf die Auferstehung beziehen. Auch Hilarius, Ambrosius und Hieronymus geben *resurgunt*. Aber auch die Gottlosen werden gerichtet. XV, 5.

οἱ ἀσεβεῖς. א, 70. Volkm. Hilg. οἱ om. vulg. Hef. Dr.

ἐν κρίσει, im Gerichte Gottes, ἐν τῇ ἡμέρᾳ κρίσεως. XIX, 10. XXI, 6. Mit demselben ist die Auferstehung verbunden. V, 7. XXI, 1.

οὐδὲ ἁμαρτωλοὶ ἐν βουλῇ δικαίων. βουλὴ ist die Versammlung der Gemeinde, oder auch Rathsversammlung. X, 10. Psalm LXXXVIII, 8. CX, 1. 1 Makk. XIV, 22. Daher setzen Psalm I, 5 statt ἐν βουλῇ Aquila: ἐν συναγωγῇ, Theodotion: ἐν συλλόγῳ, Symmachus: ἐν συνελεύσει, und auch Hesych erklärt βουλὴ durch συναγωγὴ, Suidas durch σύλλογος. In diesem Sinne kann nach der Auffassung der 70 ἀναστήσονται auch noch in unserm Versgliede fortwirken.

ὅτι γινώσκει κύριος ὅδον δικαίων. Ὅδος ist an sich sowohl der sittliche Wandel, X, 10. XVIII f, als der Weg, der zum guten Endziel führt. XIX, 2. XX, 1. Letztre Fassung passt sowohl zu §. 6. κατευοδωθήσεται, als auch zu den sogleich folgenden Worten.

καὶ ὅδος ἀσεβῶν ἀπολεῖται. vulg. Lat. ἀπολιται, blosser Itazismus.

Statt ἀπολεῖται, vulg. accentuirt O ἀπόλειται. Aor. 2. Aber auch diess ist im Cod. corrigirt. Lat. *peribit*.

Der Weg geht zu Grunde, und mit ihm die, welche auf ihm wandeln, *continens pro contento*.

§. 8.

Der Zusammenhang zwischen Wasser und Kreuz wird aus der Psalmstelle nachgewiesen.

Vgl. die Einl. zu diesem Capitel.

αἰσθάνεσθε, πῶς. Anwendung des Verfassers. πῶς wie §. 1, u. o.

τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν. Subjekt ist Gott durch den Propheten. Ὁρίζω ἐπὶ τὸ αὐτὸ, Zusammenfassen, innerhalb dieselben Grenzen verlegen; XII, 1 steht ὁρίζειν allein. Sonst wird ἐπὶ τὸ αὐτὸ gewöhnlich lokal gebraucht.

τοῦτο γὰρ λέγει, damit meint er, d. h. mit den sogleich urgirten Worten von Psalm I, 3. Vorher giebt aber der Verfasser seine Schlussanwendung, die für ihn der wahre Sinn ist von Psalm I, 1—5.

μακάριοι. Psalm I, 1.

οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες. ℵ vulg. BOV, om. οἱ C Men. Dagegen Lat.: *felices qui spreverunt in aquam et in crucem.* Σταυρὸς, *crux*, steht nun plötzlich statt ξύλον.

κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ. Die zwei ersten Worte fehlen also im Lat. Statt derselben will Men. καταβήσαντες lesen, da er im Vorigen οἱ wegliess, das er fälschlich für den Artikel nahm. Zudem hätte er sagen sollen καταβάντες, wie ihn schon Davisius zurechtwies. AG. VIII, 15. ἀναβαίνω und καταβαίνω haben keinen Aor. I; κατέβησαν ist Aor. 2 mit der Endung 3 P. Plur. vom Aor. I, wie das sehr oft im Hellenistischen vorkommt. Winer Gramm. §. 13. 2 f.

Sache: Die Worte schliessen sich an die Psalmworte an: πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων. Die Worte ἀναβαίνω und καταβαίνω von der Taufe, §. 11. Die Form des Untertauchens war in der ältesten Kirche die gewöhnliche (*immersio*, κατάδυσις), Suiceri Thes. Eccles. I, 260. Augusti Handb. II, 397. Dieses Untertauchen geschah im zweiten Jahrhundert als Taufe in Flüssen, Quellen, Teichen, im Meere. Recogn. Clem. IV, 32. VI, 15. Homil. Clem. IX, 19. Tertull. de baptismo. 4. Augusti a. a. O. 384.

ὅτι τὸν μὲν μισθὸν λέγει ἐν καιρῷ αὐτοῦ. ℵ vulg. Statt λέγει will Dav. ἕξει, so Hef. Aber es ist keine Aenderung nöthig. Den Lohn, meint er (λέγει) mit den Worten: ἐν καιρῷ αὐτοῦ. Der Lat. übersetzt dem Sinne nach: *mercedem in tempore suo reddam,* was nicht gegen die griechischen Zeugen spricht.

Dem μὲν kann nur das folgende νῦν δὲ entsprechen, das zunächst in Gegensatz tritt gegen τότε φησίν ἀποδώσω, welches ja zu μισθὸν gehört.

τότε φησὶν ἀποδώσω, sc. αὐτὸν, μισθὸν.

τότε bezieht sich auf die Zukunft, VII, 10. XV, 2. 5. Daher mit Fut. Der Lohn ist ein zukünftiger.

νῦν δὲ ὃ λέγει. ὅ. ℵ Lat. Hilg. ὅ om. vulg. Dr. Hef. Allein mit ὅ wird der relative Vordersatz eingeführt, der Hauptsatz beginnt mit dem an ὅ sich anschliessenden τοῦτο. Was er jetzt sagt: . . . Damit meint er.

νῦν δὲ, im Gegensatz zu dem künftigen τὸν μὲν μισθόν. Es ist von gegenwärtigen, jetzt schon eintreffenden Früchten die Rede.

τὰ φύλλα. §. 6. τὸ φύλλον. Damit sind die Worte des Gläubigen gemeint, πᾶν ῥῆμα sogleich.

οὐκ ἀπορυήσεται, ℵ 70 BCOFV (letztre mit ῤῥ) Dr. Hilg. ἀποῤῥυηθήσεται, vulg. Ueber das doppelte ρ vgl. zu §. 6. Ueber

den Vorzug der Medialform des Fut. oder der Passivform entscheidet die äussere Autorität hier und §. 6. Zudem passt die passive Form, die auch bei Deponentia passive Bedeutung hat, nicht zu diesem Verbum.

τοῦτο λέγει, das will das sagen, Nachsatz.

ὅτι πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν. ἐξέλθῃ. vulg. Lat. Hilg. ἐξελεύσεται. ℵ. ἐὰν oder ἄν mit Relativ hat immer den Conj. Ueber beide vgl. II, 5.

Das zweite ὑμῶν hat ℵ Hilg. Lat. om. vulg. Dagegen fehlt beim Lat. ἐξ ὑμῶν. Mit πᾶν ῥῆμα vgl. §. 11. ὃς ἂν ἀκούσῃ τούτων λαλουμένων.

ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, nothwendige Beschränkung auf christliche Worte des Glaubens und der Liebe.

ἔσται. ℵ vulg. Lat. ἔστε. VO. Itazismus.

εἰς ἐπιστροφήν. vulg. Lat. καὶ statt εἰς. ℵ. Strudelei.

ἐπιστροφή kann nach hellenistischem (N. T.) Sprachgebrauch nichts anderes sein als Bekehrung. IV, 8 steht ἐπιστρέφομαι von der Umkehr zur Idololatrie. Dagegen der Lat. *resurrectionem*. Er dachte an ἀναστήσονται, das er ja auch durch *resurgunt* übersetzte.

καί. ℵ vulg. OV Dr. Hilg. δὲ καί. BC Men.

ἐλπίδα πολλοῖς. Aehnlich der Sache nach §. 11: καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.

§. 9.

Das Land Jakobs ist das Gefäss von Christi Geist, d. h. seines Leibes am Kreuze.

Alle Erklärer sehen hier eine Citation von Zeph. III, 19, wo aber nicht gerade vom Lande Jakobs die Rede ist, sondern vom Volke Israel: 70: καὶ θήσομαι αὐτοὺς εἰς καύχημα καὶ ὀνομαστοὺς ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

καί. ℵ Lat. Dr. Hilg. om. vulg.

πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει. vulg. Lat. εταιρος. ℵ. Itazismus.

καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν. ℵ vulg. Dagegen der Lat. mehr an die 70 sich anschliessend: *Erit Jacob laudabilis super omnem terram.* Clemens Al. citirt bereits unsre Stelle mit ihren Worten als Worte des Propheten: καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν, φησὶν ὁ προφήτης τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτὸς δοξάζων. Stromm. III, 12. 86. p. 550. Nach dem Zusammenhange bei Clemens bezieht er die Worte auf den menschlichen Körper überhaupt, der schon desswegen nicht unrein sei, weil der Prophet selber ihn preise.

ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ wird von unserm Verfasser selbst als τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ erklärt. Es ist also zwischen beiden

kein Unterschied zu machen, wie früher Hefele that, der das Land für die Christen nahm, und das Gefäss von dem Propheten.

παρὰ wie *ὑπέρ*. I, 4 mit Positiv. Obschon es sich auch bei den Griechen findet, Winer Gramm. §. 35. 2 b, so ist es bei den Hellenisten doch als Hebraismus anzusehen.

τοῦτο λέγει, wie §. 8. Ed. Oxon. will *τόπον* statt *τοῦτο* (א vulg.) lesen wegen des Lateiners: *terram vas spiritus illius magnificat.* Allein dieser nahm *terram* aus dem Vorhergehenden.

τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Die gewöhnliche Erklärung, der später auch Hef. beipflichtete, versteht darunter den Leib Christi. Das ergiebt sich schon aus der Parallelstelle VII, 3. *ἔμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν.* Und dann weist auch der Zusammenhang hier nothwendig auf diese Erklärung, nach welchem unter dem Leibe Christi der Leib am Kreuze zu verstehen ist. Vorher und nachher ist vom Kreuze die Rede. Darum wird auch das Land Jakobs gelobt wegen seines Flusses (Wassers) und wegen seines Baumes (Kreuzes), von welchen beiden im folgenden Paragraph die Rede ist.

δοξάζει. א vulg. Lat. B. *δοξάσει*, Corr. א CFOV Men. Conj. Dr. Hilg. Die äussern Gründe sind für das Praes. Das Fut. bezieht Dr. auf die Parusie, bei welcher Christus seinen Leib verherrlichen wird. Allein auch VII, 3 ist vom Leibe des leidenden Jesus die Rede, und auch hier ist davon die Rede im Zusammenhange vom Kreuze, vom Leibe am Kreuze.

Vor *δοξάζει* hat vulg. *ὅ*, om. א Lat. Hilg., also aus äussern Gründen zu verwerfen.

§. 10.

Vom Wasser und vom Holz nach Hesekiel XLVII.

Die folgenden Worte sind zusammengezogen aus den zwölf ersten Versen jenes Kapitels, das von der Vision der Tempelquelle handelt. Besonders gehört hieher die erste Hälfte von Vers 12: *καὶ ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ ἀναβήσεται ἐπὶ τοῦ χείλους αὐτοῦ ἔνθεν καὶ ἔνθεν πᾶν ξύλον βρώσιμον, οὐ μὴ παλαιωθῇ ἐπ᾽ αὐτοῦ, οὐδὲ μὴ ἐκλείπῃ ὁ καρπὸς αὐτοῦ, κ' τ' λ'.*

Die Anwendung folgt §. 11. Eine Beziehung auf die Taufe mochte unser Verfasser auch wohl finden in dem Ausdruck der 70 Vers 4, *ὕδωρ ἀφέσεως.*

εἶτα. τί λέγει. Gott durch den Propheten. §. 9.

καὶ ἦν ποταμός. ποταμὸς gebraucht der Prophet ausser Vers 12 auch Vers 6. 9, sonst *ὕδωρ.*

ἕλκων. ἕλκω, gewöhnlich *transit. trahere. Intrans.* Dan. VII, 11 von einem Flusse, sich hinziehen, *fluvius leni tractu labitur.* Sonst sagt der Prophet bei den 70 vom Flusse und Wasser: *καταβαίνω, καταφέρομαι, διέρχομαι, ἐκπορεύομαι, ἔρχομαι, ἐπέρχομαι, ἥκω.*

ἐκ δεξιῶν. ℵ vulg. *δεξειῶν.* O. Itazismus.

Ezech. Vers 1. *καὶ τὸ ὕδωρ κατέβαινεν ἀπὸ τοῦ κλίτους* (i. e. *κλίματος*) *τοῦ δεξίου.* Vers 2. *καὶ ἰδοὺ τὸ ὕδωρ κατεφέρετο ἀπὸ τοῦ κλίτους τοῦ δεξίου.*

καὶ ἀνέβαινεν ἐξ αὐτοῦ. Das ist in der Anwendung §. 11 wieder aufgegriffen. Bei den 70 steht aber von den Bäumen *ἀναβήσεται.*

δένδρα ὡραῖα. Ezech. Vers 7. *ἐπὶ τοῦ χείλους τοῦ ποταμοῦ δένδρα πόλλα σφόδρα.* Vers 12. *πᾶν ξύλον βρώσιμον.*

ὡραῖος, wofür bei den 70 *βρώσιμος*, ist bei den 70 häufig. Z. B. Levit. XXIII, 40. *καρπὸν ξύλου ὡραῖον.* Psalm XLIX, 12. *ὡραιότης ἀγροῦ.*

καὶ ὃς ἂν φάγῃ ἐξ αὐτῶν. ἄν. ℵ *ἐάν*, vulg. cfr. §. 8.

ὅς. ℵ Vulg. Lat. *ὡς.* Men.

Die *Sache* selbst liegt in den Worten des Propheten Vers 12. *βρώσιμον, εἰς βρῶσιν, εἰς ὑγίαιαν.*

ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Ezech. Vers 9. *ζήσεται, ὑγιάσει,* Vers 12. *οὐ μὴ παλαιωθῇ ἐπ᾽ αὐτοῦ, οὐδὲ μὴ ἐκλείπῃ ὁ καρπὸς αὐτοῦ.*

§. 11.

Allegorische Anwendung der Worte des Hesekiel. Das Wasser der Taufe reinigt, und schafft durch den Glauben die Frucht der Furcht und der Hoffnung auf Jesum.

Die Anwendung ist wie §. 8. Der Grundgedanke ist schon Röm. VI, 3 f ausgesprochen.

τοῦτο λέγει. vulg. Lat. om. ℵ.

ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ. Beim altchristlichen Taufritus repräsentirt die *κατάδυσις* das Absterben der Sünde, die *ἀνάδυσις* die sittliche Auferstehung. Constit. apost. III, 15. *Ἔστι τοίνυν τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησου διδόμενον· τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· . . . ἡ κατάδυσις, τὸ συναποθανεῖν, ἡ ἀνάδυσις τὸ συναναστῆναι.* Bei Irenaeus fällt Wiedergeburt und Taufe zusammen. Ittig Selecta H. E. II, 247. Suiceri Thes. Eccl. I, 259 f. Sehr verwandt mit unsrer Stelle ist Hermae Pastor Sim. IX, 16. *ἀνάγκην εἶχον δι᾽ ὕδατος ἀναβῆναι ἵνα ζωοποιηθῶσι . . . ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες.* cfr. Mand. IV, 3. *ὅτι ἕτερα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη ὅτε εἰς ὕδωρ κατάβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τὴν προτέραν.*

γέμοντες ἁμαρτιῶν. γέμω wie *scateo* gewöhnlich im schlimmen Sinn.

καὶ ῥύπου. א vulg. Dagegen will Men. *ῥύπους* lesen. Allein auch VIII, 6 ist die Form der 2. Decl. gewählt. Und Phrynichus (150 bei Lobeck) sagt: *ὁ ῥύπος ἐρεῖς, οὐ τὸ ῥύπος.* Das würde nun allerdings für unsern Fall nichts beweisen, denn die Bemerkung des Grammatikers zeigt, dass sie nöthig war. Allein einmal sind hier die Zeugen zu bestimmt für die richtige Form, und dann ist dieselbe auch bei den 70 und im N. T. gebraucht. Es ist also kein Grund, die schlechtere Wortform in den Text hinein zu corrigiren.

Der *Sing.* *ῥύπου* ist collectiv. Der Lat. hat *sordibus.*

καὶ ἀναβαίνομεν. vulg. *αναβενομεν.* א. Itazismus. Das Wort ist gebraucht in Beziehung auf *καὶ ἀνέβαινεν ἐξ αὐτοῦ δένδρα ὡραῖα.*

καρποφοροῦντες. Auch diess ist gesagt im Hinblick auf *δένδρα ὡραῖα.*

ἐν τῇ καρδίᾳ. Hier ist ein Komma zu setzen, die Worte gehören zum Vorhergehenden.

τὸν φόβον. vulg. Lat. *καὶ τὸν.* א. Ueber *φόβος* §. 5.

καὶ τὴν ἐλπίδα. §. 8. *ἔσται εἰς ἐλπίδα πολλοῖς.*

εἰς τὸν Ἰησοῦν. א vulg. *in Dominum.* Lat. *εἰς τὸν υἱὸν.* Voss.

ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες. א. *ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.* om. Lat.

καὶ ὃς ἂν φάγῃ ἀπὸ τούτων. א. *ἐὰν.* vulg.

ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. §. 10.

τοῦτο λέγει· ὃς ἂν, φησίν, ἀκούσῃ. Alle haben *ἄν.*

τούτων λαλουμένων. א vulg. B (corr.) FOV, *καλουμένων.* BC Vgl. §. 8. *ῥῆμα.*

καὶ πιστεύσῃ, vulg. *πιστεύσει.* א BCOV. Itazismus.

εἰς τὸν αἰῶνα, wie oben.

Cap. XII.

Typen vom Kreuze allein, und Christus, der dennoch Hoherpriester ist.

Zu Grunde gelegt sind fünf Stellen:

1) §. 1. 4 Esra V, 5. Von der Erniedrigung Christi am Kreuze, und seiner Erhöhung.
2) §. 2—4. Exod. XVII, 10. 11. Moses im Gebete mit ausgestreckten Armen ist ein Typus auf Christus. Vgl. Esaj. LXV, 2.
3) §. 5—7. Num. XXI, 6. Die eherne Schlange ebenfalls.
4) §. 8. 9. Num. XIII, 17. Josua hat den Namen Jesus als Vorbild des Schlangenbesiegers.
5) §. 10. 11. Psalm CX, 1. Esaj. XLV, 1. Verhältniss Davids zu Christus.

Die zweite A. T. Stelle ist von Justin M. und Tertullian auf ähnliche Weise angewendet wie hier, die dritte von Justin.

§. 1.

Von dem Blute Christi, überhaupt seiner Erniedrigung, und seiner Erhöhung, nach 4 Esra (Apocal. Esrae) V, 5.

Der Nachdruck in der angeführten Stelle liegt in *ξύλον*, das aufs Kreuz gedeutet wird.

ὁμοίως πάλιν. Letztes Wort führt sehr oft in diesem Briefe wie anderswo eine neue Stelle ein. Vgl. §. 2. 5. 10. 11.

περὶ τοῦ σταυροῦ. Dass hier bloss vom Kreuze die Rede ist, dadurch unterscheidet sich dieses Kapitel vom vorigen.

ὁρίζει, trifft eine Bestimmung. Vgl. XI, 8. Oft wie hier bei den 70 und im N. T.

ἐν, in dem Buche eines andern Propheten. §. 2. *ἐν τῷ Μωϋσῃ*, *apud Mosem, apud prophetam.*

ἄλλῳ προφήτῃ. Letztrer Ausdruck von einem apokryphischen Buche VII, 4.

λέγοντι. vulg. Lat. *λέγων ὅτι.* ℵ.

καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; Hilg. (Barn. p. 75. Esra und Daniel 70) sieht darin nach dem Vorgange von Bernardus eine Citation aus 4 Esra IV, 30: *Et dixi: Usque quo et quando haec?* Dieses Buch hielt auch noch Ambrosius für ein inspirirtes und kanonisches, aber nicht mehr Hieronymus. Nach Andern, wie schon Cot., Ittig Sel. Hist. Eccles. I, 131 sind diese Worte aus einem verloren gegangenen apokryphischen Buche citirt. Da nachher die einen Worte wirklich aus einer solchen Schrift entnommen sind, die andern aber aus 4 Esra, so ist hier schwer zu entscheiden.

Auf jeden Fall sind diese Worte apokalyptisch gemeint, wie XV, 4, und im N. T. *συντέλεια τῶν αἰώνων.*

Nach diesen Worten findet sich in einem Römischen Codex, wie Vossius berichtet (s. bei Cot.), ein *Zusatz*, der aber mit unsrer Stelle nichts zu schaffen hat, durch einen Zufall in jenes Manuscript gekommen sein muss, und den hier anzuführen nicht der Mühe werth ist.

λέγει κύριος. ℵ BCFOV. Men. Dr. Hilg. *καὶ λέγει κύριος.* vulg. Lat. Voss. Cot. Hef.

ὅταν ξύλον, *ξύλον* geht im Sinne des Verfassers auf das Kreuz Jesu, aber in Beziehung auf den an demselben Gekreuzigten, *continens pro contento.*

κλιθῇ. Statt *κλιθῇ* (ℵ vulg.) findet sich bei Cotel. die Var. *κλινθῇ*, welche bloss poetische Form aber in der Prosa, am wenigsten im Hellenistischen, nicht erlaubt ist. Buttm. Gramm. §. 101. 9.

κλίνω, h. l. *transit.* zum Fall bringen. h. l. bezieht es sich auf die Erniedrigung Jesu, auf das sogleich folgende *σταυροῦσθαι.*

καὶ ἀναστῇ im Gegensatz zu *κλιθῇ* kann nichts anderes ausdrücken als die Auferstehung des Gekreuzigten. Lat.: *resurrexerit.*

Sache: Die Worte fehlen im 4 Esra, und lassen sich auch sonst nirgends finden. Es bleibt daher nichts anders übrig als mit ältern und Hef., Lücke, Einl. Ed. 2. S. 151. Credner Beiträge I, 28. Hilg. Apost. Väter S. 47. Jüdische Apokalyptik 242. Weizs. Progr. 35. 1. Ewald (Israel VII, 137), Riggenbach (Joh. 46) an eine ältere apokryphische Schrift zu denken, sei es nun eine jüdische oder christliche, denn von Lücken im 4 Esra hat, so viel mir bekannt ist, bisher nichts verlautet. In diesem apokryphischen Buche wird der Sinn dieser Worte gewesen sein, etwas Unmögliches oder doch Unwahrscheinliches zu bezeichnen im Gegensatz zu Pred. Salom. XI, 3. *τόπῳ οὗ πεσεῖται τὸ ξύλον, ἐκεῖ ἔσται.* Damit lässt sich wohl die apokalyptische Beziehung der Stelle vereinigen, ähnlich wie Clem. Rom. II, 12. *Ἐπερωτηθεὶς αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω κ' τ' λ'.* Der Tag des Herrn wird unvermuthet kommen, wenn man am wenigsten daran denkt, wie der Dieb in der Nacht. 1 Thess. V, 2. 2 Petr. III, 10.

καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ. στάζω, träufeln, tröpfeln. Hesych: *στάζει· ῥέει.* Lat.: *Et quum de ligno sanguis stillaverit.* Psalm Salom. XVIII, 20. *στάξαι ὑετὸν.*

Diese Worte sind doch deutlich dieselben wie 4 Esra vis. I, V, 5. *Et de ligno sanguis stillabit.* Diess sahen schon Cotel., le Moyne II, 836. Volkm. Einl. in die Apokryphen II, 24. Hilg. Nach Riggenbach wäre aber diese Stelle eben so gut wie die vorhergehende aus dem ältern apokryphischen Buche genommen, da beide zusammengehören. Das ist möglich, aber die erstere Annahme ist doch einfacher. Unser Verfasser verbindet oft auch ganz verschiedene A. T. Stellen zu Einer. Wenn Hieronymus Comment. in Evang. Marci 15, 33 sagt: *Hic (in cruce) stillavit sanguis de ligno.* Volkm. l. c. Lücke, Einl. in die Apoc. Ed. 2. 151. 152; so kann er diese Worte eben so gut aus unserm Briefe, aus 4 Esra, oder aus einem apokryphischen andern Buche genommen haben.

ἔχεις πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος. Anwendung der prophetischen Stelle.

ἔχεις. sc. *τύπον.* §. 2.

πάλιν, wie C. XI.

μέλλοντος, weil die Worte aus einem apokalyptischen Buche genommen sind. Daher auch *μέλλοντος πάσχειν.* §. 2, und *πολεμηθήσονται.*

§. 2.

Die Erzählung von dem in der Schlacht gegen die Amalekiter betenden Moses. Exod. XVII, 8—11.

Die Anwendung folgt §. 3.

λέγει δὲ πάλιν ἐν τῷ Μωϋσῇ, in den Büchern des Moses, *apud Mosem*. Auf dieselbe Stelle beruft sich Tertullian adv. Judaeos C. 10. *Jam vero Moyses quid utique tunc tantum cum Jesus adversus Amalec praeliabatur, expansis manibus orabat residens, quando in rebus tam attonitis magis utique genibus positis, et manibus caedentibus pectus, et facie humi volutata orationem commendare debuisset? Nisi quia illic, ubi nomen Jesu dimicabat, dimicaturis quandoque adversus diabolum crucis habitus quoque erat necessarius, per quam Jesus victoriam esset relaturus.* Vgl. adv. Marcionem III, 18. Justinus Mart. Dial. cum Tryph. c. 90, p. 187. c. 111, p. 204. Cyprianus de testim. c. II. Exhort. martyr. c. 8. Semisch, Justin der Märtyrer II, 216. Sibyll. VIII, 251 (aus der Zeit Hadrians):

Ὃν Μωσῆς ἐτύπωσε προτείνας ὠλένας ἁγνάς,
Νικῶν τὸν Ἀμαλὴκ πίστει, ἵνα λαὸς ἐπιγνῷ
Ἐκλεκτὸν παρὰ πατρὶ Θεῷ καὶ τίμιον εἶναι,
Τὴν ῥάβδον Δαβίδ, καὶ τὸν λίθον ὅνπερ ὑπέστη,
Εἰς ὃν ὁ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἕξει.

πολεμουμένου τοῦ Ἰσραὴλ ὑπό. πολεμεῖν τινα, einen bekriegen. So noch zweimal in diesem Paragraph. Epist. ad Diogn. 5. Exod. XVII, 8.

τῶν ἀλλοφύλων. In der Hauptstelle Exod. XVII heisst es *Amalek*, auch bei den 70. Das Wort bezeichnet bei den Griechen Fremde überhaupt, im Gegensatz zu den ὁμόφυλοι, ἴδιοι πολιταί, ὁμόεθνοι, Polyb. II, 17. Philo Leg. ad Caj. P. 1022. Joseph. Ant. IX, 6. 6. Ap. I, 7. 22. II, 28. Und so bei den Hellenisten. Clem. Rom. I, 4. 11. 55. Die 70 übersetzen aber vorzugsweise damit (mit Ausnahme des Pentateuchs und Josuas) die Philister. Dieser Sprachgebrauch der Alexandriner ist vom ägyptischen Standpunkt aus entstanden, denen die Philister, die zu den Hyksos gehörten, die Fremden κατ' ἐξοχὴν waren, und mit denen die Amalekiter eng verwandt waren. Vgl. Meine Hyksos und Philister. S. 33. vgl. 15. — Unser Verfasser gebraucht aber §. 9 selbst den Ausdruck *Amalek*.

καὶ ἵνα ὑπομνήσῃ αὐτοὺς πολεμουμένους. ὑπομνήσῃ vulg. Lat. υπομνησει. ℵ. Itazismus. καί. ℵ vulg. om. Lat. Damit er die Bekriegten ermahnte. Lat. *ut illos commemoraret dum oppugnabantur.*

καὶ ἵνα, abhängig von λέγει, das zweite ἵνα ebenfalls, aber auf andere Weise. Das erste ἵνα giebt den Grund an, das zweite den Inhalt des Befehls, ὅτι den Inhalt der Ermahnung.

ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθησαν εἰς θάνατον. Aehnlich §. 5. XVI, 5.

λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα. Hebraismus. Dergleichen kommen im Briefe viele vor, die von Hef. Sendschreiben 146, und von mir gelegentlich angeführt werden. Am verwandtesten sind mit unsrer Redensart aus dem N. T. 1 Joh. III, 19. πείθειν τὰς καρδίας. Apoc. XVII, 17. ὁ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας

αὐτῶν ποιῆσαι κ' τ' λ'. In unserm Briefe sind als **Hebraismen** hervorzuheben: *πρόσωπον λαμβάνω*, XIX, 4, *περιπατέω*, vom sittlichen Wandel X, 4. 11. XIX, 1. XXI, 1 ebenso *ὅδος*, XVIII, 1 u. o. *πρόσωπον τῆς γῆς*. VI, 9. *πρόσωπα τῶν ἁγίων ἐκζητέω*. XIX, 10. *ἐλπίζειν ἐπὶ ὀνόματι κυρίου*. XVI, 8. *κολλᾶσθαι μετά*. X, 11. XIX, 2. 6. Man darf sich über Hebraismen bei einem Heidenchristen, der kein Hebräisch verstand, nicht wundern. Auch viele Juden in der Diaspora verstanden ja nicht mehr hebräisch. Daher die Alexandrinische Uebersetzung nothwendig wurde. Aus derselben waren viele Hebraismen in die Jüdische Volkssprache eingedrungen; eben so aus dem Aramäischen und seinen Uebersetzungen. Die Heidenchristen lasen eben so gut wie die Judenchristen das A. T. in der griechischen Uebersetzung; ebenso Jüdische und judenchristliche Apokalypsen. Zudem waren ja alle ältesten christlichen Schriftwerke von gebornen Juden geschrieben. Je weniger ein christlicher Schriftsteller klassische Bildung besass, wie das mit unserm Verfasser der Fall ist, um so mehr machten sich bei ihm solche Hebraismen geltend.

Μωϋσέως. ℵ. *Μωσέως*. OV. *Μωσῇ*, vulg. *Moysi*. Lat. *Μωσέα*, B. Letztres kann nur Schreibfehler sein. Dagegen könnte *Μωσῇ* ohne Jota suscr. Gen. sein von *Μωσῆς*, wie Exod. XVII, 12 und oft bei den 70. So lautet unten §. 8 von *Ναυῆς* der Gen. *Ναυῆ*, und im N. T. *Ἰωσῆ* von *Ἰωσῆς*. Vgl. Winer Gramm. §. 10. 1.

Ueber die alexandrinische Form von *Μωϋσῆς* vgl. IV, 16.

ἵνα ποιήσῃ τύπον τοῦ σταυροῦ. ℵ. om. *τοῦ*. vulg. Sibyll. l. c. *ὃν Μωσῆς ἐτύπωσε*. cfr. Justin. M. 111.

καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν. Das Kreuz und Christus an demselben bilden hier Einen Begriff. §. 1. *ξύλον, σταυροῦσθαι μέλλοντος*.

ὅτι, ἐὰν μὴ ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτῷ. §. 7. *ἐλπισάτω πιστεύσας*. XIII, 3. Ueberhaupt wird auf die Hoffnung dasselbe Gewicht gelegt wie auf den Glauben.

εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται. Die Strafen der Juden werden auf dieser Erde vollzogen, Entziehung des Bundes, der Opfer, des Tempels, und so die Drohung mit ewigem Krieg, was in den Zeiten Hadrians am wenigsten auffallen konnte. Die ewigen Strafen dagegen werden allgemeiner gefasst, als Verderben der Gottlosen überhaupt, XI, 7. XI, 1, als Gericht, X, 5. XV, 5, als Vergeltung, XXI, 2, im Gegensatz zur *σωτηρία* und *σώζεσθαι*.

τίθησιν οὖν Μωϋσῆς ἓν ἐφ' ἓν ὅπλον. Davon steht in der Exodus nichts, sondern nur, dass dem Moses, der auf der Spitze des Hügels stand, 70. *ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ βουνοῦ*, Justin. M. 111. *ἐπὶ τοῦ βουνοῦ*, ein Stein unterlegt wurde.

ὅπλον, Schild. *Glossae veteres: ὅπλον· scutum.* Daher *ὁπλῖται*, (*scutati, hastati*) bei den Attikern.

ἐν μέσῳ τῆς πηγμῆς. vulg. *omnes codices scripti exhibebant* *πηγμῆς* Vossius, C bei Dr. Diese Lesart wird unterstützt durch *πυγμῆς* ℵ, und *ποιγμῆς*, OV. *πήγης*, B Hef. Dr. Voss. *πήγη* oder *πάγη* heisse nach Hesych einen Erdaufwurf, *agger*. Allein davon weiss

sonst Niemand etwas, πάγη heisst die Schlinge, der Fallstrick. Hilg. giebt der Lesart des ℵ πυγμῆς den Vorzug. Πυγμὴ, Faust, soll in der Bedeutung πυγμαχία, Faustkampf, *pugilatio*, zu nehmen sein. Aber diese Bedeutung des in eigentlicher Bedeutung bei den 70 nicht seltenen Wortes findet sich weder bei ihnen, noch bei den alten Glossatoren. Und wenn auch bei den Klassikern πυγμὴ vom Faustkampf gesagt werden sollte, so wird Faustkampf nie allgemein für Kampf, μάχη, gesagt, am allerwenigsten bei den Hellenisten. Wie sollte unser Verfasser für eine so gewöhnliche Sache einen so ungebräuchlichen Ausdruck gebraucht haben? Der Apostel Paulus, wenn er vom Wettkampf spricht, ἀγών, ἀγωνίζομαι, bleibt immer in diesem Bilde. Am einfachsten nimmt man πηγμή in der Bedeutung von πῆγμα, Gerüste, was am besten in den Zusammenhang passt, die auf einander gestellten Schilde (ἓν ὑφ' ἓν ὅπλον) bildeten ein Gerüste. Die Form πηγμή mag sich allerdings nicht weiter nachweisen lassen; allein die beiden Endungen der Subst. verbalia μα und μη sind völlig verwandt. Vgl. στιγμή, der Punkt, στίγμα, der Stich, — γραμμή, die Linie, γράμμα, Schrift. Buttmann Gramm. §. 119. II, A. Anm. 8. So findet sich zu πῆγμα noch eine andere Nebenform πῆξις, das Zusammenfügen. So wird *agger,* womit hier der Lat. übersetzt, von jeder künstlichen Erhöhung gebraucht, und ebenso *aggeratim, aggeratio, aggerare.*

καὶ σταθεὶς ὑψηλότερος. vulg. Lat. σταθις. ℵ.

Uebrigens stand Moses nicht, sondern er sass.

ἐξέτεινεν τὰς χεῖρας. vulg. ἐξετινεν. ℵ. ἐπῆρε τὰς χεῖρας. 70. τὰς χεῖρας ἐκτείνας. Justin. Unten §. 4. ἐξεπέτασα.

καὶ οὕτως πάλιν ἐνίκα ὁ Ἰσραήλ. ℵ vulg. Lat. πάλιν λέγει. Men.

οὕτως. ℵ vulg. FOV Voss. Hilg. οὕτω. BC Dr. Auch im N. T. schreiben die alten Codd. das ς vor Consonanten. Winer Gramm. §. 5. 1 b.

πάλιν, das erste Mal ist nachlässige Erzählung.

εἶτα, ὁπόταν καθεῖλεν. vulg. πάλιν καθεῖλεν, πάλιν. ℵ.

καθαιρέω. XVI, 3. 4. trans. vom Zerstören. H. l. sinken lassen, Lat. *deposuerat.* Exod. XVII, 11. καθῆκε τὰς χεῖρας im Gegensatz zu ἐπῆρε.

πάλιν ἐθανατοῦντο. θανατόω, oft bei den 70 und im N. T. Lat. frei: *vincebat Amalec.*

§. 3.

Der so betende Moses ist ein Vorbild auf das Heil Jesu am Kreuze.

Anwendung der vorigen Erzählung.

πρὸς τί; wozu? was bedeutet diese Geschichte? Was hat sie für einen typischen Sinn (τύπος. §. 2). So πρὸς τί. VIII, 5. X, 3. 6. 7.

ἵνα γνῶσιν ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι. So wird oft in diesem Briefe das Heil (*σωτηρία, σώζεσθαι*) von der richtigen Erkenntniss der Wahrheit im Gegensatz zum Ritualgesetz abhängig gemacht.

ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν. cfr. §. 2. *ἐπ' αὐτῷ* i. e. *ἐπὶ τῷ σταυρῷ αὐτοῦ.* Daher auch der Lat. frei, aber richtig: *in cruce Christi.* Desswegen darf man aber doch nicht mit Davisius *ἐπ' αὐτῷ* in *ἐπὶ σταυρῷ* umändern.

§. 4.

Auch Jesajas (LXV, 2) spricht von diesem Ausstrecken der Hände zum Heil der Sünder.

Vom Kreuze ist bei Jesajas freilich nicht die Rede. Aber auch Justin M. wendet die Stelle des Propheten auf Christus an. Dial. 97. *καὶ διὰ Ἡσαΐου ὁμοίως εἴρητο περὶ τούτου, δι' οὗ τρόπου ἀποθνήσκειν ἔμελλεν, οὕτως· Ἐξεπέτασά μου τὰς χεῖρας ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ.* Apol. I, 35.

καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει. ἐν, apud, wie §. 1. 2.

ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου. Beim Propheten wird an sein fürbittendes Gebet gedacht, hier aber an die ausgestreckten Arme des Gekreuzigten.

πρὸς λαὸν ἀπειθῆ. ℵ. Lat. *inpersuabilem.* Hilg. *ἀπειθοῦντα.* vulg. 70.

καὶ ἀντιλέγοντα ὁδῷ δικαίᾳ μου. Die 70 haben dafür: *οἳ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ*, denen Justin mehr folgt.

Ueber die *ὁδὸς δικαία* vgl. bes. Cap. XIX.

§. 5.

Die eherne Schlange ist ein Typus des Heils, das durch den Gekreuzigten erlangt wird. Num. XXI, 6.

Ueber die Beziehung zu Joh. III, 14. 15 vgl. zu §. 7.

πάλιν Μωϋσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ. ℵ Lat. Hilg. *καὶ πάλιν*, vulg. Hef. Dr.

ποιεῖ. ℵ vulg. Lat. *ποιεῖν.* C. Schreibfehler.

ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν. §. 2. *τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν.*

καὶ αὐτὸς ζωοποιήσει. ℵ Lat. *αὐτὸν.* vulg. Davisius, Hef., Dr. emendirten *ζωοποιῆσαι*, abhängig von *δεῖ*, nicht nöthig, das Verbum ist abhängig von *ὅτι.*

Das *Objekt* von *ζωοποιήσει* liegt im folgenden *ὅν, τοῦτον ὅν.* So Joh. V, 21. *ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ.*

ζωοποιεῖν in Beziehung auf die Schlange: am Leben erhalten. Numer. XXI, 8: *πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται.* 9. *καὶ ἔζη.* So *ζωοποίησις.* Esdr. IX, 8. 9.

Sonderbar ist die Lesart ζωοποιήσουσι bei Men. BCOV, vielleicht durch falsches Lesen aus δόξουσιν entstanden.

ὃν δόξουσιν ἀπολωλεκέναι. ℵ vulg. ὃν ἄν, corr. ℵ. Letzteres ist richtige Erklärung, ὃν steht collectiv, τοῦτον ὅν, ἕκαστον ὅν. Falsch ist die Uebersetzung des Lat.: *quem illi putaverunt perdidisse*, Hef.: den sie gemordet zu haben glaubten. Die Perf. dieses Verbums haben intransitive Bedeutung, zu Grunde gehen, verloren gehen. Aber auch diess bezieht sich nicht auf den Tod Christi, sondern auf die, welche ohne ihn und die Schlange verloren waren.

Unten: εἰς θλῖψιν θανάτου παραδοθήσονται, — καὶ ἀπέθνησκον. 1 Cor. X, 9. ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο.

Alle Aussagen hier passen zugleich auf die eherne Schlange und auf Jesus. Beide brachten denen Rettung, die verloren schienen. Und dass hier zunächst an die eherne Schlange gedacht ist, sieht man an den sogleich folgenden Worten πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ, etc.

δόξωσιν. vulg. Lat. δόξουσι. ℵ OV. Ersteres besser wegen des collectiven Begriffs, und weil ja auch nach unserm Verfasser die Angst vor dem Tode der Errichtung der ehernen Schlange voranging.

ἀπολωλεκέναι. ℵ vulg. ἀπολωκέναι. C. Schreibfehler.

ἐν σημείῳ. ℵ vulg. om. Lat. σημεῖον ist synonym mit τύπος. Justin M. Dial. 91. καὶ διὰ τοῦ τύπου δὲ καὶ σημείου. 94. διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τοῦ σταυροῦ ... ὃν περ οὖν τρόπον τὸ σημεῖον διὰ τοῦ χαλκοῦ ὄφεως κ' τ' λ'. Apol. I, 60. τύπος σταυροῦ. Der Ausdruck ist aber hier gewählt, weil σημεῖον gern von der ehernen Schlange oder vielmehr von der hölzernen (§. 7 ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον) Stange, auf der sie hingestellt wurde, gebraucht wird. Num. XXI, 8. καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου. 9. καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου. Justin. M. Dial. 94: ὄφιν . . ἐπὶ σημεῖον ἔστησε, δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο. Nach letztrer Stelle, und weil überhaupt hier hauptsächlich von der ehernen Schlange die Rede ist, interpungire ich vor ἐν σημείῳ, und verbinde diese Worte mit ζωοποιήσει, die eherne Schlange half durch die Stange und an der Stange, welche ein Zeichen und Vorbild des Kreuzes Jesu war.

Ueber das Verhältniss Justins zu unserm Briefe in solchen Parallelstellen vgl. zu VII, 7.

πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ, bezieht sich auf die an den Schlangenbissen darnieder liegenden Israeliten. Vgl. Hebr. III, 17. Luk. XXI, 24. Bezieht man dagegen ἀπολωλεκέναι auf Christus, so muss man unsere Worte auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus beziehen. Hebr. XI, 30. Das passt schlecht hieher, denn durch letztres Ereigniss wurden die Juden nicht zum Glauben an den Gekreuzigten gebracht. XVI, 5. IV, 14.

ἐποίησεν γάρ. Dieses γὰρ zeigt an, dass schon im Vorhergehenden der Typus der ehernen Schlange ins Auge gefasst ist. In der speciellen Ausführung der Sache ist der Grund gegeben zur vorhergehenden Behauptung. ποιεῖν mit Acc. cum Inf. kommt auch im N. T. vor.

κύριος πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς. *πάντα* steht nicht Num. XXI, 6, sondern *τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας.* Es heisst hier allerlei, wie *παντοδαπὸς.* Vig. 728. So im N. T. Matth. IV, 23. IX, 35. X, 1. 2 Cor. IX, 8.

κύριος. ℵ Lat. 70. om. vulg.

καὶ ἀπέθνησκον. ℵ vulg. C. *ἀπέθνησκαν.* BOV. Nur die Endungen des Aor. 1 können an die Formen von Aor. 2 angehängt werden, nicht an die des Imperf. Winer Gramm. §. 13. 1 a).

ἐπειδὴ ἡ παράβασις. Der Sündenfall überhaupt, *κατ᾽ ἐξοχὴν.* So IX, 4. *παραβαίνω.* Eine Schlange musste wieder gut machen, was eine Schlange verderbt hatte. Philo legg. alleg. II, §. 20. P. 1101. *ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ τῷ τῆς Ἕυας ἐναντίος.* Justin. M. Dial. C. 94. *δι᾽ οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως, τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου κ᾽ τ᾽ λ᾽.*

διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Ἕυᾳ ἐγένετο. ℵ. *γέγονεν.* vulg.

ἐν Ἕυᾳ, an der Eva. Der Sündenfall wurde von der Schlange zunächst und unmittelbar an der Eva bewirkt. So sagt man im Lateinischen *facere, audere, exercere victoriam, statuere exemplum in aliquo,* wie hier *fit in aliquo.* Cic. Sext. Rosc. Amer. §. 34.

ἵνα ἐλέγξῃ αὐτούς, damit er sie überführte. So steht *ἐλέγχω.* XIX, 4. Lat. *corripere,* was seit Tacitus im Sinn von Anklagen, hart tadeln, gebraucht wird.

ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν εἰς θλῖψιν θανάτου παραδοθήσονται. §. 2. *ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθησαν εἰς θάνατον.* Wie die ersten Menschen durch ihre Uebertretung dem Tode anheimfielen, und zwar durch eine Schlange, so wurden die Israeliten in der Wüste umgekehrt durch eine Schlange gegen den Tod geschützt.

εἰς θλῖψιν. ℵ. *ἐν θλίψει.* vulg. *morti tradere.* Lat.

§. 6.

Moses durfte eigentlich kein Bild verfertigen, wohl aber ein Vorbild auf Jesus. Deutr. XVIII, 15.

Dieselbe Einwendung mit derselben Antwort lesen wir auch bei Justin. Dial. 94, welche Stelle mit den Worten schliesst: *ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο νοηθήσεται, δότε μοι λόγον, ὅτου χάριν τὸν χαλκοῦν ὄφιν Μωσῆς ἐπὶ σημείου ἔστηκε...., καὶ ταῦτα αὐτὸς κελεύσας μηδενὸς ὅλως ὁμοίωμα ποιεῖν.* Vollständiger geben die Stelle Men., Cot., Hilg. Auch Tertullian spricht sich so aus sowohl adv. Judaeos, und contra Marc. III, *Moyses post interdictam omnis rei similitudinem cur aeneum serpentem ligno impositum . . . . nisi quod hic dominicam crucem intentabat, qua serpens diabolicus publicabatur,* d. h. zum allgemeinen Besten confiscirt wurde. Men.

πέρας γέ τοι bezeichnet hier deutlich einen Gegensatz: und doch auch endlich, erst noch. Vgl. zu V, 8.

αὐτὸς. vulg. Lat. *ipse, οὗτος.* ℵ. Ersteres besser, da der Widerspruch bei demselben Subjekte soll hervorgehoben werden. So sogleich *αὐτὸς ποιεῖ.* So Justin. l. c. *καὶ ταῦτα αὐτὸς κελεύσας . . . καὶ αὐτὸς . . . ἐνήργησε γενέσθαι.*

Μωϋσῆς ἐντειλάμενος. Justin. l. c. *οὐχὶ θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως μήτε εἰκόνα μήτε ὁμοίωμα . . . . ποιῆσαι.*

οὐκ ἔσται ὑμῖν. vulg. Lat. OV. *οὐκ ἐστὶν.* ℵ.

Die Worte Deutr. XXVII, 15 lauten wörtlich: *ἐπικατάρατος ἄνθρωπος ὅστις ποιήσει γλύπτον καὶ χωνευτὸν κ' τ' λ'.* Justin. l. c. wieder etwas anders in den zuletzt angeführten Worten.

οὔτε χωνευτὸν, οὔτε γλυπτὸν. ℵ Lat. Hilg. *οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν.* vulg. Nach den 70.

χωνευτὸν. Lat. *conflatile,* Gussarbeit, Geschmolzenes, *χώνευμα.*

γλυπτὸν. Lat. *sculptile,* Bildhauerarbeit in Holz, Stein, oder Elfenbein.

εἰς θεὸν ὑμῖν. Euch zum Gott, als einen Gott. *Εἰς* umschreibt das Prädicat wie das deutsche zu. cfr. zu I, 5.

αὐτὸς ποιεῖ. ℵ Lat. *ipse.* om. *αὐτὸς.* vulg. Es schien wegen des obigen *αὐτὸς* überflüssig. Er selbst, der es verboten hatte.

ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ. vulg. *δείξει.* ℵ. Itazismus.

ἵνα. Darum that er es, damit.

δείκνυμι wird in unserm Briefe gern von der Kundgebung eines tiefern Sinnes gebraucht.

ποιεῖ οὖν Μωϋσῆς. οὖν, mithin, weist zurück auf das vorige *ἵνα.*

χαλκοῦν ὄφιν. ℵ vulg. om. Lat. nebst *ποιεῖ οὖν Μωϋσῆς.* Es schien ihm nach dem Obigen überflüssig.

καὶ τίθησιν ἐνδόξως, ℵ vulg. BCOV. Hilg. *et posuit in cruce.* Daher wollen Men., Hef., Dr. *ἐν δοκῷ* lesen. *Δοκὸς,* Balken, könnte nun allerdings das Kreuz bezeichnen, besonders wenn man an *ξύλον* denkt. Suidas: *δοκὸς· τὸ μέγα ξύλον.* Aber nirgends bezeichnet *δοκὸς* wirklich das Kreuz, so oft auch von letzterm die Rede ist, auch nicht die Stange, an die die eherne Schlange befestigt war, sondern *ξύλον* und *σημεῖον, lignum, signum. Δοκὸς* heisst immer der Balken. Hesych: *δοκὸς. τὸ ἐν οἰκοδομῇ ξύλον.* Etymol. Magn. *δοκὸς· τὸ τὴν στέγην ἀνέχον ξύλον.* Hilg. sieht mit Recht in der überlieferten Lesart *ἐνδόξως* eine Beziehung auf *τὴν δόξαν.* §. 7, auf die Verherrlichung Jesu. Hier aber, wo es von dem Aufstellen der ehernen Schlange gesagt ist, heisst es prächtig, *magnifice, splendide, conspicuus:* und stellte sie ganz prächtig hin, *in spectaculum Israeli salutare proposuit,* wie Tertullian sagt. So steht *ἐνδόξως* vom verherrlichenden Kundgeben Exod. XV, 1. 11. 21. XII, 7, von einem in die Augen fallenden Entgegenkommen, 1 Makk. XI, 60. XIV, 40. Aufnehmen, XII, 8. 43. XIV, 23. Begraben, Tob. XIV, 11.

καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαὸν, durch Heroldsruf, *per praecones.* Lat. *καλι.* ℵ. Itazismus.

Nach Numer. XXI kam zuerst das Volk mit der Bitte zu Moses, und erst dann errichtete er die eherne Schlange.

§. 7.

Die Heilung durch die eherne Schlange ist ein Vorbild des Heils durch Jesum am Kreuz.

Zuerst wird in der Erzählung fortgefahren, und dann folgt die Anwendung.

ἐλθόντες οὖν ἐπὶ τὸ αὐτό. οὖν, in Folge der Einladung. ἐπὶ τὸ αὐτὸ, lokal. IV, 10. Der Lat. hat bloss *et quum venissent*.

ἐδέοντο Μωϋσέως. Das geschah also früher als es hier dargestellt ist.

ἵνα περὶ αὐτῶν, ℵ B (marg.) OV var. bei Voss. Hilg. ὑπὲρ. vulg. B. Hef. Dr. Der Lat. lässt diese Worte als tautologisch weg.

ἀνενέγκῃ δέησιν. Ἀναφέρω steht wie προσφέρω vom Darbringen, Hinaufbringen, nicht bloss vom Opfer, sondern überhaupt von gottesdienstlichen Handlungen wie *offerre*. Oft so bei den 70.

δεήσιν. ℵ Lat. δεόμενος. vulg. Dann fiele allerdings die Tautologie weg; aber ἀναφέρειν müsste absolut für *sacrificare* stehen, was sprachlich nicht wohl angeht.

περὶ τῆς ἰάσεως αὐτῶν ist gegen περὶ αὐτῶν weniger tautologisch als epexegetisch.

εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς Μωϋσῆς. vulg. Lat. εἶπεν δὲ Μωσῆς πρὸς αὐτούς. ℵ.

ὅταν, φησίν, δηχθῇ τις ὑμῶν. ℵ vulg. OV Lat. δειχθῇ. BC. Itazismus.

ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν. ἐπὶ, gegen, *erga*. Der wende sich an die Schlange.

τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον. ℵ vulg. om. Lat. als überflüssig.

καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας. ἐλπισάτω. ℵ vulg. Lat. Nichtsdestoweniger will Dr. nach Numer. XXI, 9 ἐπιβλεψάτω emendiren. πιστεύσας om. Lat. als überflüssig. Ueber die enge Zusammengehörigkeit von Glaube und Hoffnung, vgl. §. 2.

ὅτι αὐτὸς ὢν νεκρὸς δύναται ζωοποιῆσαι. αὐτὸς, die Schlange. Obschon sie selbst todt ist, kann sie doch das Leben erhalten. So ist es mit dem am Kreuze Gestorbenen.

ὢν νεκρὸς. So ℵ Lat. νεκρὸς ὤν. vulg.

καὶ παραχρῆμα σωθήσεται. Justin. Dial. 94. δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο,.... ἐθηραπεύονται. Apol. I, 60. ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε. Numer. XXI, 9. ἔζη.

καὶ οὕτως ἐποιοῦν, wie Moses gesagt hatte.

ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις. ℵ Hilg. καὶ ἐν τούτῳ, vulg. Dr. δὲ ἐν τούτῳ. Men. om. Lat. καὶ, wie in den vorigen Typen.

τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ. Vgl. oben §. 2. ἐνδόξως. XXI, 9. ὁ κύριος τῆς δόξης. Und oft im N. T.

ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Das bezieht sich zunächst auf die Typen und Weissagungen, die sich in Jesu erfüllen. Dr. *Finis legum et prophetarum.* Damit vgl. Col. I, 16. Röm. XI, 36. Hebr. I, 4.

Anhang: Ist hier in der Vergleichung der ehernen Schlange mit Jesus am Kreuze eine Bekanntschaft mit Joh. III, 14 vorausgesetzt?

Tischendorf hat in seiner Schrift: Wann wurden unsre Evangelien verfasst? Ed. 1. S. 45 eine solche Hinweisung auf Johannes in unserer Stelle erblickt. Da aber nirgends im Briefe eine sichere Spur einer solchen Bekanntschaft ersichtlich ist, obschon der Brief dem Ideenkreis des Paulus und Joh. nicht fremd ist, so dürfen wir doch in dieser Stelle kein Zeugniss für das vierte Evang. erblicken. Denn die Typik schliesst sich nach Geschmack der Zeit frei an das A. T., und die dem Joh. speciell eigenthümlichen Ausdrücke ὑψόω und ζωή fehlen hier. Auch Justin und Tertullian, obschon diese das vierte Evangelium kennen, machen diese Vergleichung ohne auf Joh. Rücksicht zu nehmen. Die typische Fassung der Erzählung von der ehernen Schlange fand sich bei den alexandrinischen Juden schon lange. So Sapientia Sal. XVI, 5 f. Philo legg. alleg. II, §. 20. 21. P. 1101 f. de agric. §. 22. P. 202.

Vgl. Hilg. Apost. Väter 50. 8. Jahrb. 25. Nr. 30. Meyer, Joh. Ed. 4. S. 5. Weizs. 36. Riggenbach Joh. S. 48. Doch siehe dagegen Keim Jesus I, 141, der wenigstens eine Bekanntschaft mit der Begriffswelt des vierten Evangeliums nachweist.

Sollte aber auch unser Verfasser das vierte Evangelium nicht unmittelbar gekannt haben, so ist damit noch kein Beweis gegen das damalige Vorhandensein, und gegen die Aechtheit desselben geleistet. Wenn mehr als zwanzig Jahre nach dessen Abfassung dasselbe in Alexandrien nicht bekannt war, kann diess nicht auffallen. Der nächste Kreis, in dem es entstand, und auf den es berechnet war, war Ephesus und Asia proconsularis. Schickte man auch allerdings einander Briefe von Aposteln zu, so war doch noch keine Spur von jener Bücherverbreitung durch Buchhändler (*bibliopolae*) in Beziehung auf neutestamentliche Schriften zu bemerken.

§. 8.

Moses gab dem Josua den Namen Jesus, um ihn als Vorbild des Schlangenbesiegers zu bezeichnen.

Hier ist zunächst nur die Rede von der Namengebung, erst §. 9 vom Schlangenbesieger.

Von der Namengebung heisst es Numer. XIII, 17 (16): καὶ ἐπωνόμασε Μωϋσῆς τὸν Ἀυσῆ, υἱὸν Ναυῆ, Ἰησοῦν.

Darauf berufen sich ebenfalls Justinus M. Dial. 75. 106. 113. 132. Tertull. adv. Marc. III, 16. adv. Judaeos c. 9. Mit verändertem Namen Eusebius Demonstr. evang. IV, 17. Ναυσῆν γὰρ αὐτὸν ἐφώνησαν οἱ

γεννήσαντες, ἀλλ' ὄγε προφήτης τοῦ θεοῦ τὸ ἐκ γενετῆς ἀμείψας ὄνομα, Ἰησοῦν τὸν ἄνδρα κατὰ τὸ θεῖον πνεῦμα καλεῖ. Hingegen Hist. Eccles. I, 3. Αὐσῆ; aber doch auch mit der var. Ναυσῆ. cfr. Lactant. IV, 17. Clem. Al. Paed. I, 7, 60. Cyrill. adv. Julian. c. 8.

Im Hebr. ist der alte Name הוֹשֵׁעַ, Hilf, der neue יְהוֹשֻׁעַ, Gotthilf. Ewald Israel II, 233. Sowohl für den Propheten als den König Hosea ist sonst im Griechischen die Form Ὡσηέ üblich, die Abweichung Num. XIII, 17 Αὐσῆ bemerkte bereits Hieronymus in Hos. c. 1. *Osee in lingua nostra salvatorem sonat: quod nomen habuit etiam Josue filius Nun, antequam ei a Deo vocabulum mutaretur. Non enim (ut male in graecis codicibus legitur et latinis) Ause dictus est: quod nihil omnino intelligitur etc.* Daher setzte Hier. in der vulg. *Osee*, während die ältern Schriftsteller nach den 70 und Itala *Auses* lesen. Der griechische Name Ἰησοῦς ist aus der spätern Form יֵשׁוּעַ, Nehem. VIII, 17, entstanden. Im N. T. vgl. AG. VII, 45. Hebr. IV, 8.

τί λέγει πάλιν Μωϋσῆς. Was Moses sagte, folgt §. 9.

Ἰησοῦ. ℵ. Hilg. τῷ Ἰησοῦ. vulg. Dr. ἐν τῷ Ἰησοῦ. Glosse bei B. Ause. Lat. Das letztre passt aber wegen τοῦτο τὸ ὄνομα nicht. Immerhin sieht man auch aus diesem Umstande, dass unser Lat. noch nicht die vulg. des Hier. benutzte. Diess zeigt sich überhaupt bei den im Briefe angeführten A. T. Stellen, bei denen er eher mit der Itala stimmt.

Nomina wie Ἰησοῦς behalten wie die auf ως u. a. m. bekanntlich den Endvokal durch alle Casus bei. So Ἀμμοῦς, Βανοῦς, Θαμμοῦς, im Lat. *Panthus, Alcinus, cataplus, Eunus, Euplus.*

υἱῷ Ναυῆ. ℵ Lat. Hilg. τῷ τοῦ Ναυῆ υἱῷ. vulg. Ueber die Genitivform vgl. zu §. 2. Ναβῆ. So unten. Vgl. Δαυίδ und Δαβίδ.

ἐπιθεὶς αὐτῷ τοῦτο τὸ ὄνομα. ἐπιθεὶς. vulg. corr. ℵ, Hilg. ἐπιθὲς. ℵ. τό. ℵ. om. vulg.

Die sämmtlichen Worte nebst den folgenden ὄντι προφήτῃ lässt der Lat. weg, und giebt dafür: *ut ostenderet Jesum esse filium Dei.* Diess billigten Men. und früher Hefele. Die griechischen, jetzt auch durch ℵ gestützten Worte, passen einfacher in den Zusammenhang.

ὄντι προφήτῃ. Wie so war Josua Prophet? Man erwartet eher Moses hier so genannt, wie in der Stelle des Euseb. Allein Josua war auch Prophet, und zwar eben durch seinen Namen; und dann durch seine Thaten. §. 9.

ἵνα μόνον ἀκούσῃ. ℵ vulg. μόνον ist auffallend bei ἀκούσῃ. Holstenius wollte daher μονονοῦ emendiren. Allein das würde auch nicht gut passen, und dann gehört das Wort nicht in diesen Sprachkreis, es findet sich weder in den 70, noch im N. T., welche, wie unser Brief (XVI, 2) eher σχεδὸν sagen. Am einfachsten nimmt man hier eine Art Trajektion an: Nur damit, μόνον ἵνα, wie Ignat. ad Rom. 5. μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Vgl. Gal. VI, 12. Nach einer solchen Trajektion ist Hebr. I, 6. πάλιν sachlich nicht mit εἰσαγάγῃ zu verbinden, bei dem es doch steht, sondern voranzuziehen: Wiederum, wenn er. Ueber solche Trajektionen vgl. Winer, Gramm. §. 61, 3 f. Wir könnten auch sagen: Er änderte den Namen, damit

bloss das Volk hörte, im Sinne von: Bloss zu dem Zwecke änderte er den Namen, damit u. s. w. Der Lat. lässt *μόνον* weg: *audiente populo*.

πᾶς ὁ λαός. ℵ BCFOV, Dr. Hilg. om. *ὁ*. vulg.

ὅτι πάντα ὁ πατὴρ φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ. So Hilg. im Ganzen nach ℵ, dem auch Tischend. praef. III zu Dr. ed. 2 folgt. *πατήρ σου*. ℵ, das corr. ℵ verwirft, om. vulg. Lat.

πάντα ὁ πατήρ, vulg. Lat. *ὁ πατὴρ πάντα*. ℵ.

Ἰησοῦ. ℵ vulg. *αὐτοῦ*. Lat. Fell. Dr. Hilg. Aber der Lat. beweist hier nichts, denn er berücksichtigt *περὶ* nicht: *quia omnia pater ostendit filio suo*. Die Offenbarung in Betreff des Sohnes wird durch den Namen Jesus ausgesprochen.

[*υἱῷ Ναυῆ*.] vulg. B. *Ναβῆ*, om. ℵ Lat. Es ist aus der Umgebung hierher gekommen, aus dem Anfange dieses §., und dem des folgenden.

§. 9.

Josua der Schlangenbesieger.

Dass Josua auch der That nach Vorbild Jesu sei, geht unserm Verfasser aus Exod. XVII, 14 hervor. Dort wird Josua als der künftige Besieger Amaleks bezeichnet, wovon schon §. 2 die Rede war, wo die Amalekiter als *ἀλλόφυλοι* eingeführt sind. Andere Vergleichungen Josua's mit Jesus bei ältern Kirchenvätern, besonders bei Justin (Semisch Justin II, 210) übergeht unser Brief. Dagegen soll Josua als künftiger Besieger der Amalekiter auftreten Exod. l. c. *Εἶπε δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν· κατάγραψον τοῦτο εἰς μνημόσυνον εἰς βιβλίον καὶ δὸς εἰς τὰ ὦτα Ἰησοῦ· ὅτι ἀλοιφῇ ἐξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαλὴκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν*.

Aber was soll hier Amalek? Der Verfasser giebt darauf keine direkte Antwort. Er lässt dieselbe in einem apokalyptischen Geheimniss: *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων*. Aber das Verständniss ergiebt sich aus der Ansicht der Juden der damaligen Zeit, nach welchen Amalek, der erste und beständige Feind Israels, als die Wurzel der alten Schlange angesehen wurde. Eisenmenger I, 646. Es heisst der böse Geist Sammael die Schale Amaleks, oder auch die Kraft Amaleks. A. ist das Haupt der bösen Geister, und bedeutet selbst den Sammael. Eisenmenger I, 841. 826. Somit sah unser Verfasser die Amalekiter als Repräsentanten der Schlange im Paradiese an. So machte sie auch Tertullian adv. Judaeos c. 10 (vgl. oben zu §. 2) zum Typus des Teufels: *quia illic, ubi nomen Jesu dimicabat, dimicaturis quandoque adversus diabolum crucis habitus quoque erat necessarius, per quam Jesus victoriam esset relaturus*. Wenn also Josua die Amalekiter besiegt, so ist er Vorbild des Teufelsbesiegers, und heisst mit Recht Jesus (Gotthilf). So ist nach Sibyll. VIII, 252 der die Hände ausstreckende und Amalek durch den Glauben besiegende Moses ein Vorbild auf Jesus.

λέγει οὖν Μωϋσῆς. ℵ. Hilg. *et dixit.* Lat. Bis *ἐπιθεὶς* lässt vulg. alles weg, vor das er wie der Lat. *καὶ* setzt. Die Worte *Ἰησοῦ υἱῷ Ναυῆ* mussten dann zum vorigen Paragraph gezogen werden. Ueber den Gen. *Ναυῆ* vgl. zu IV, 8.

λέγει οὖν greift das obige *τί λέγει* sehr passend wieder auf.

ἐπιθεὶς τοῦτο ὄνομα. ℵ vulg. Dr. *τούτῳ.* Lat. Hilg. Nach *ὄνομα* hat der Lat. noch das verdeutlichende Jesus.

In diesen und den folgenden Worten ist Exod. XVII, 14 an die §. 8 angeführte Stelle Num. XIII, 17 angeschlossen.

ὁπότε ἔπεμψεν αὐτὸν κατάσκοπον τῆς γῆς. Der Lat. lässt diese Worte weg, wahrscheinlich absichtlich desswegen, weil sie einen chronologischen Verstoss enthalten. Denn jene Namensveränderung geschah ja vor der Aussendung der Kundschafter.

λάβε βιβλίον εἰς τὰς χεῖράς σου. So ℵ vulg. *et dixit* vor *λάβε.* Lat. *εἶπε.* var. bei Cot. *βιβλίον* bezeichnet die urkundliche Aufschreibung zu grösserer Sicherheit und Bestimmtheit.

καὶ γράψον, 70. *κατάγραψον.*

ἃ λέγει κύριος. Zusatz von unserm Verfasser.

ὅτι ἐκκόψει ἐκ ῥιζῶν. ℵ Lat. *ὅτι ἐκ ῥιζῶν ἐκκόψει,* vulg. Aber ℵ hat *ἐκκόψεις.* Der Abschreiber dachte an den Befehl des Moses an Josua und übersah, dass ja hier *ὁ υἱὸς* Subjekt ist. Bei den 70 steht die erste Person: *ἀλοιφῇ ἐξαλείψω.* Dafür hier frei *ἐκ ῥιζῶν ἐκκόπτειν.* Die Adv. *ῥίζηθεν* und *ῥιζόθεν* kommen freilich auch vor, z. B. letzter Herodian VIII, 4. 16, und sonst Lobeck Phryn. 94. Aber die Griechen gebrauchen doch lieber das Subst. Joseph. Ap. I, 14. M. *τῆς Αἰγύπτου ἐξᾶραι τὴν ῥίζαν.* Jobi. XXXI, 12. *ἐκ ῥιζῶν ἀπόλλυμι.* Sir. X, 15. *ῥίζας ἔθνων ἐξέτιλε ὁ κύριος,* oder ein verbum. Daniel VII, 8. *ἐξεῤῥιζώθη τρία κέρατα.*

πάντα τὸν οἶκον. vulg. Lat. *τὸν οἶκον πάντα.* ℵ. Hilg. *Πᾶς* steht immer vor dem Subst.

ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων. Zusatz und Anwendung der A. T. Stelle. Das irdische Amalek wurde nicht völlig vertilgt. 1 Sam. XV, 9. XXVII, 8. XXX, 1. 2 Sam. VIII, 12. Die Worte bezeichnen das eschatologische Element, das bei diesem Typus die Hauptsache ist.

Aehnliche Beisätze zu Citationen finden sich oft: VII, 5. 11. XVI, 4. 5. u. v. a.

§. 10.

Verhältniss Davids zu Christus. Indem David Christus seinen Herrn nennt, erkennt er in ihm den Sohn Gottes.

Dieser neue Gedanke aus Psalm CX, 1 schliesst sich an den Sohn Gottes §. 9 an. Dieselbe Psalmstelle ist auch Matth. XXII, 42 f. in demselben Sinne wie hier behandelt. Vgl. Luk. XX, 41 f. Marc. XII, 35. Der Psalm ist nach der Ueberschrift und nach der Ansicht der Juden überhaupt ein davidischer, schon der Pharisäer.

ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, ἴδε. Lat. Fell., Gallandus, Hef. Dr. Hilg. ειδε. ℵ BCOV, οἱ δὲ, vulg. Beides Itazismus.

πάλιν führt wieder eine neue Stelle ein.

οὐχί. ℵ. οὐχ. vulg. Hef. Dr. Hilg. Auch im N. T. steht οὐχί gern im Gegensatz. Einem Abschreiber konnte leicht das Wort nur als Fragewort bekannt sein. Hesych: οὐχὶ· οὐδαμῶς, οὐ δῆτα, doch wohl nicht.

υἱὸς ἀνθρώπου. ℵ FOV. Dr. Hilg. ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, vulg. BC Hef. *non filius Nave.* Lat. Letztres gute Erklärung, υἱὸς ἀνθρώπου ist hier in einem andern Sinne gebraucht als im N. T.

ἀλλ' υἱὸς τοῦ θεοῦ. ℵ FOV. Dr. Hilg. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. vulg. BC Hef.

τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. ℵ OV Lat. Voss. Hilg. τύπῳ καὶ ἐν σαρκί. Vulg. BC. Men. Dr. Hef. Letzterer macht einen Unterschied zwischen τύπῳ und ἐν σαρκί. Ersteres bezieht er auf jene Namensgebung für Josua, die eine typische war, ἐν σαρκὶ auf die Menschwerdung Jesu. Da ständen also beide im Gegensatz zu einander. Allein hier ist nicht mehr von Josua die Rede, sondern von David und dem von ihm geweissagten Gottessohn. Dieser war zwar nicht ein Menschensohn wie Josua, dennoch aber *τύπῳ* im Fleisch geoffenbart und erschienen. Τύπῳ steht nicht in Gegensatz zu ἐν σαρκὶ φανερωθείς, sondern erklärend, wie Volkm. Evang. 140 richtig erklärt: der Gestalt nach. Τύπος heisst nicht bloss das Vorbild, sondern das Bild, die Gestalt, die äussere Erscheinung. So VI, 11. ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον. So AG. VII, 43. *Philo legat. ad Cajum.* P. 1022. §. 31. gebraucht es parallel mit μορφή.

Ueber *ἐν σαρκὶ φανερωθείς* VI, 7. 9. 14. XII, 10. 1 Tim. III, 16.

ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν. vulg. επι. ℵ Itazismus μέλλουσιν. om. ℵ, Flüchtigkeit. Vgl. Matth. XX, 43. Luk. XX, 41. πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυὶδ υἱόν. Marc. XII, 35. πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς κ'τ'λ. Alles fehlt im Lat. bis εἶπεν.

ὅτι Χριστός. ℵ. ὁ Χριστός. vulg. Als Appellativ (der Messias) sollte eigentlich der Artikel stehen, wie in den Evangelien. Winer, Gramm. §. 18. 9. A. 1. Allein unserem Verfasser war der Name bereits Eigenname geworden. Für ihn ist es schon viel, dass er den Namen überhaupt gebraucht. Er sagt sonst immer Jesus, IV, 8.

υἱὸς Δαυίδ ἐστιν. ℵ Hilg. ἐστὶν υἱὸς Δαυὶδ, vulg. υἱός ἐστι Δαυίδ. Hef. Dr. Eine Beziehung auf die Ebioniten, nach welchen Christus nicht zugleich Davids Sohn und Gottes Sohn sein könnte, wie Hefele bemerkt, liegt allerdings in den folgenden Worten. Der Gegensatz aber, der hier zwischen Menschensohn und Gottes Sohn gemacht wird, ist kein andrer als der zwischen Josua und Jesus. Und μέλλουσιν λέγειν bezieht sich auf alle Juden, namentlich auf ihre Schriftgelehrten, wie wir gesehen haben. Es war zur Zeit Christi eine allgemeine Annahme, dass der Messias Davids Sohn sein werde. Matth. I, 1, und Wettstein dazu, Matth. IX, 27. XII, 23. XV, 22. XX, 30. XXI, 9. XXII, 43. Marc. XII, 35. Luk. XVIII, 38. XX, 41.

Röm. I. 3. 2 Tim. II, 8. Apoc. V, 5. Schon alte Propheten hatten verkündigt, dass Gott den David wieder erwecken werde. Ezech. XXXIV, 23. XXXVII, 24. Hosea III, 5. Jerem. XXX, 19. Das bestimmt Jerem. XXIII, 5. XXXIII, 15 näher von einem Spross Davids. Und auch der Chaldäer erklärt jene Stellen von einem Sohne Davids. In den Psalmen Salomons ist Christus der Nachfolger Davids; dieser sündlose Messiaskönig wird das Davidische Reich wieder herstellen. XVII, 29. 36. 41. 46. Langen. 417.

αὐτὸς προφητεύει Δαυίδ. ℵ Lat. *iterum dicit David.* ℵ hat *αὐτὸς ὅ*, was aber zu seinem eigenen Text nicht passt, der *λέγει* weglässt.

φοβούμενος καὶ συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν. Das bezieht sich allerdings auf ebionitische Gegner, denen David vorgebeugt habe mit seinem Ausspruch. So steht *πλάνη* XIV, 5 und *πλανώμενοι* XVI, 1 von solchen. Ihr Irrthum bestand aber blos darin, dass sie die Gottheit Christi leugneten, nicht, dass sie dieselbe mit der Abstammung von David unverträglich erklärten. Das ist auch bei unserm Verfasser nicht der Fall, der mit der Gottessohnschaft so wenig die Abstammung von David bestreitet als diess in den oben angeführten Stellen der Fall ist, zu denen ja auch paulinische gehören.

Mit *ἁμαρτωλοὶ* vgl. *ἁμαρτίαι.* IV, 6. 13.

Nach *ἁμαρτωλῶν* fügt vulg. noch [*λέγει*] bei, und ihr nach Hef. D. om. ℵ Hilg.

εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου. ℵ *ὁ κύριος.* vulg. 70. Hef. Dr. Hilg. Auch Matth. XXII, 44 haben ℵ DZ den Artikel nicht.

κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ. ℵ vulg. 70. Lat. Statt *ἕως* hat eine var. bei Voss. *ἵνα.*

τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Hebr. I, 13, so wie die letztvorhergegangenen Worte.

§. 11.

Christus ist der Herr über die Völker, mithin der Sohn Gottes.

Der Beweis wird geführt aus Esaj. XLV, 1. *Οὕτω λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ Χριστῷ μου Κύρῳ, οὗ ἐκράτησα τῆς δεξίας, ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη, καὶ ἰσχὺν βασιλέων διαῤῥήξω κ' τ' λ.*

καὶ πάλιν λέγει, eine neue Stelle.

οὕτως. ℵ vulg. Lat. BC. *οὗτος.* OV. Nun hat der Lat. die Wortfolge: *Sic dicit dominus,* nach den 70.

Statt *Ἡσαΐας* hat B *βασιλείας.* Undeutliches Lesen.

εἶπεν κύριος τῷ Χριστῷ μου κυρίῳ. *κυρίῳ* lesen fast alle Zeugen hier, ℵ vulg. Lat. Em. B. Wenn dagegen corr. ℵ u. B. *τῷ κύρῳ* lesen, so ist diess eine nachträgliche Correktur nach dem gewöhnlichen Texte der 70, welche nach dem Hebräischen (לְכֹרֶשׁ)

κύρῳ übersetzen, vielleicht nicht ohne Einfluss der Schreibung des Namens in den Keilschriften *qurus*. Die Veränderung in *κυρίῳ*, mag sie nun, wie Dr. will, aus Paronomasie entstanden sein, oder aus falscher historischer Kritik einer entwickelten Messiaslehre, immerhin finden wir sie schon Psalm Salom. XVII, 36, und dann wieder bei den KVV des zweiten, und der folgenden Jahrhunderte. So bei Tertull. adv. Judaeos. 7. adv. Praxeam 11. 28. Cyprian test. l. I, 21. Novatianus de trinit. c. 21. Es thut daher Clericus Unrecht, wenn er in seiner ars critica II, 280 den Fehler nicht dem Verfasser selbst zuschreibt, sondern einem Interpolator. Der Fall mag wohl zu denen gehören, wo die ältere Lesart der 70 nach dem Hebräischen corrigirt wurde. Vgl. zu II, 5. Auch der Röm. Geschichtschreiber Justin (I, 5, 1), der dem zweiten Jahrhundert angehört, bringt den Namen Cyrus mit *κύριος* in Verbindung: *Puer, cum inter pastores esset imperiosius*, *Cyri nomen accepit*. Erst Hieron. ad Esaj. l. c., ad Habac. III, 13 hat die richtige Lesart wieder erkannt, und in der vulgata angebracht, *Cyro*. Cyrus wird als ein Gesalbter Gottes bezeichnet, weil er ein auserwähltes Werkzeug in seiner Hand war.

οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ, den ich bei seiner Rechten ergriff. Eigentlich hat *κρατεῖν* neben dem Gen. der Sache den Acc. der Person bei sich. Marc. IX, 27. *κρατήσας αὐτὸν τῆς χειρός*. Unten XIV, 7. Hier ist es aber doppelter Gen. nach dem bekannten Hebräismus mit אֲשֶׁר und dem Suff. ו. Winer Gramm. §. 22. 4.

ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη, nach den 70. Lat.: *audient illum gentes*. *Ἐπακοῦσαι* des Zwecks ohne *τοῦ*. Vgl. zu XIV, 2. *δοῦναι*. Im Hebr. heisst es stärker: um vor ihm die Nationen zu stürzen. *Ἐπακούω* wird sonst wie *ἀκούω* mit dem Gen. verbunden.

καὶ ἰσχὺν βασιλέων διαῤῥήξω. So die 70 abstrakter und weniger bildlich als das Hebr.: und dass ich der Könige Hüften entgürte. *δειαῤῥήξω* bei Men. Voss., Cot. ist Itazismus.

ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ υἱὸν θεοῦ λέγει. Aus der Stelle des Jesaj. geht hervor, dass dadurch, dass er Christum als den Herrn der Völker und der Könige bezeichnet, er auch (*καὶ*) nach der Psalmstelle der Sohn Gottes ist. Es ist daher verkehrt, statt *Δαυὶδ λέγει* zu übersetzen *prophetae dicunt*, wie der Lat. thut, oder mit Clericus diese letzten Worte des Paragraphs als unächt zu erklären.

Cap. XIII.

Das jüngere Volk ist der Erbe.

Das ergiebt sich aus dem Vorbilde von Jacob und Ephraim, welche jüngere Brüder den Segen vor den Erstgebornen erhielten.

§. 1—3. Jakob erhielt den Segen vor Esau,

§. 4—6. Ephraim vor Manasse.

§. 7. Auch ist Abraham Vater des Volkes der Vorhaut.

§. 1.

Einleitung des Verfassers.

ἴδωμεν δὲ. ℵ Lat. (igitur), *ἀλλ'.* vulg.

εἰ — ἢ. vulg. corr. ℵ, Hilg. om. *ἢ* ℵ. Gewöhnl. Form der Doppelfrage.

οὗτος ὁ λαὸς. Die Christen im Gegensatz zu *ὁ πρῶτος, ἐκεῖνοι.*

κληρονομεῖ. ℵ Lat. XIV, 5. *κληρονόμος,* vulg. Vgl. VI, 19. XIII, 6.

ὁ πρῶτος. ℵ BCOV, Cot. Hef. Dr. Hilg. om. *ὁ* ältre Ed.

καὶ εἰ ἡ διαθήκη. Ueber die Sache vgl. §. 6, u. bes. c. XIV.

εἰς ἡμᾶς, für uns bestimmt, IV, 6. *ἡμῶν ἐστίν.* Ueber ähnliche Ellipsen Winer Gramm. §. 64. 2.

ἢ εἰς ἐκείνους. So §. 3, und sehr oft in unserm Briefe von den Juden.

§. 2.

Die Erzählung nach Genes. XXV, 21 f.

Schon Philo hatte diese Erzählung allegorisch angewendet, aber von der Herrschaft des Schönen und Vernünftigen über das Schlechte. legg. alleg. III. P. 77. §. 29. de sacrif. Abelis. P. 130. §. 2. de nobil. P. 907. §. 4. Der Apostel Paulus wendet diese Erzählung Röm. IX, 7—12 an auf die Gnadenwahl Isaaks. Wie in unserm Briefe ist sie behandelt von Irenaeus IV, 38, Tertullian adv. Marc. III, 412. ed. Rig. Cyprian. Testim. adv. Judaeos. Init.

ἀκούσατε οὖν, ℵ, Hilg. *νῦν,* vulg. Hef. Dr. om. Lat.

περὶ τοῦ λαοῦ τί λέγει ἡ γραφή, d. h. über das eigentliche Volk des Erbes und des Bundes.

ἐδεῖτο. ℵ vulg. *ἐδέετο.* 70. Vat. *ἐδεῖτο* 70 Al. Luk. VIII, 38 ist dieselbe var. ℵ hat dort *ἐδέετο.* Die contrahirte Form ist im Allg. die gewöhnliche. Buttmann Gramm. §. 105. 1. So Sir. XXVIII, 4. *δεῖται.*

δὲ Ἰσαάκ. ℵ vulg. Lat. Die 70 haben noch *κυρίου.*

περὶ Ῥεβέκκας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, ὅτι στεῖρα ἦν. Die 70 fügen noch bei *ἐπήκουσε δὲ αὐτοῦ ὁ θεὸς.* Das Uebrige haben ℵ vulg. Lat. wie die 70, dagegen B *περὶ τοῦ λαοῦ Ῥεβέκκας.* Das entstand wahrscheinlich durch Homoioteleuton aus dem obigen *περὶ τοῦ λαοῦ.*

καὶ συνέλαβεν. So ℵ vulg. Der Lat. lässt es weg, die 70 aber fügen noch bei *ἐν γαστρὶ Ῥεβέκκα ἡ γυνὴ αὐτοῦ.*

Man sagt *ἐν γαστρὶ συλλαμβάνειν* wie *ἐν γαστρὶ ἔχειν.* So im N. T. So Justin M. Dial. c. 43. p. 262. B. c. 66. p. 290. E. Euseb. Dem. Evang. VII, 1. p. 315. B. Ebenso Aquila und Theodotion.

εἶτα ἐξῆλθεν Ῥεβέκκα πυθέσθαι παρὰ κυρίου. ℵ Hilg. *εἶτα καί.* vulg. FV. Hef. Dr. Der Lat. lässt alles weg. Dr. zieht *εἶτα* zu *συνέλαβε*, und fängt den folgenden Satz mit *καὶ* an. Allein *εἶτα* steht natürlicher voran. So VI, 3. XI, 5. 10. XII, 2.

καὶ εἶπεν κύριος πρὸς αὐτὴν. ℵ vulg. illi. Lat. nach den 70. *αὐτῇ.*

δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρί σου. Die 70 fügen noch den Parallelsatz hinzu: *καὶ δύο λαοὶ ἐν τῇ κοιλίᾳ σου.*

καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει. vulg. corr. ℵ. 70. *ὑπερέξει λατοσε λαοῦ.* ℵ. Schreibfehler. Der Lat. lässt die Worte als tautologisch neben den folgenden weg. *ὑπερέχω.* XXI, 2. Oft bei den 70, und im N. T.

καὶ ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. ὁ μείζων wie *major* st. *major natu.* §. 1. *ὁ πρῶτος;* — *τῷ ἐλάσσονι* i. q. *ἐκεῖνος* §. 1. 3.

Die *Sache* bezieht sich nach der historischen Interpretation zunächst auf die Unterwerfung Edoms durch David. 2 Sam. VIII, 4.

§. 3.

Anwendung der Erzählung.

αἰσθάνεσθαι. ℵ vulg. *αἰσθάνεσθε.* V. O. Itazismus.

ὀφείλετε. vulg. *ὀφιλεται.* Itazismus. Dieser Ausdruck ist unserm Verfasser beliebt. II, 9. VI, 18.

τίς ὁ Ἰσαὰκ, καὶ τίς ἡ Ῥεβέκκα. Darauf kommt es eigentlich dem Verfasser für seinen Zweck weniger an als auf die beiden Söhne, von denen der ältere ein Vorbild Israels ist, der jüngere der Christen. Es ist immerhin eine Nachlässigkeit, dass er hier einen Nachdruck auf die Eltern legt, und diesen Nachdruck im Folgenden doch nicht berücksichtigt. Nach VII, 3 ist Isaak ein Vorbild auf Jesus, Rebekka also auf die Menschheit, aus der die beiden Völker kommen sollen.

καὶ ἐπὶ τίνων δέδειχεν, und an welchen er zeigte (d. h. an den beiden Kindern). *Ἐπὶ τίνων* steht wie VII, 3. *ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προςενεχθέντος.* Das Vorbild, das an Isaak geschah. Vgl. §. 6. X, 9. Das Höhere dagegen, das durch das Vorbild angedeutet wird, steht bei *τύπος* im Genetiv. VII, 7. 11. VIII, 1. XII, 2. 5. 6. XIII, 5. XIX, 7. Diese Worte fehlen beim Lat. Allein die Bezugnahme auf die Brüder und die durch sie angedeuteten Völker, die ja die Hauptsache ist, darf auf keinen Fall fehlen.

δείκνυμι mit *ὅτι*, V, 6. 9. VII, 5.

ὅτι μείζων ὁ λαὸς οὗτος ἢ ἐκεῖνος. Oben §. 2 war *μείζων* vom Erstgebornen gebraucht, also chronologisch. Hier von der Auszeichnung und höhern Bedeutung. Beidemal ist der Zusammenhang klar, namentlich hier durch den Gegensatz von *ἐκεῖνος.*

§ 4.

§. 4—6. Ephraim erhielt der Segen von dem ältern Manasse. Frei und abgekürzt nach Genes. XLVIII, 9—17.

Ephraim spielte in der Geschichte der Hebräer von den Zeiten der Richter an eine bedeutende Rolle, Josua und Samuel gehörten ihm an, und das Reich Israels wurde von den Propheten gern Ephraim genannt.

§. 4. Anfang der Erzählung nach Genes. XLVIII, 11.-9.

καὶ ἐν ἄλλῃ προφητείᾳ. Beide Stellen, die vorige und diese, sind aus 1 Moses genommen. Moses wird nicht selten Prophet genannt, VI, 8. 13. XII, 1. XIV, 2. Zudem kommt, dass ein Typus eine Prophezeiung ist.

λέγει φανερώτερον ὁ Ἰακὼβ πρὸς Ἰωσὴφ τὸν υἱὸν αὐτοῦ λέγων. φανερώτερον, deutlicher noch als in der vorigen Stelle ist in dieser ausgesprochen, dass der jüngere der wahre Erbe sein werde. An und für sich sind beide Stellen gleich klar, aber die folgende führt den Gedanken ausführlicher und anschaulicher aus.

Ἰδού, οὐκ ἐστέρησέν με κύριος τοῦ προσώπου σου. ἐστέρησεν, vulg. corr. ℵ, ἐστέρεσεν. ℵ. Es haben zwar bei den Spätern manche Verba auf εω beide Formen, Lobeck Paral. 435. Da aber diess bei στερέω nicht der Fall ist, so haben wir in der Lesart des ℵ eine seiner gewöhnlichen Strudeleien zu sehen.

Die 70 übersetzen: *ἰδού, τοῦ προσώπου σου οὐκ ἐστερήθην*, was unser Verfasser dem Sinne nach ausdrückte. Im Hebr. lauten aber die Worte ganz anders: „Dein Angesicht zu sehen hoffte ich nicht mehr, und siehe! nun lässt mich Gott auch Deinen Saamen sehen.“ Der Sache nach kommt am Ende beides auf dasselbe heraus.

Sonderbar ist die Uebersetzung des Lateiners: *Ecce dominus non fraudavit me ex genere tuo*, womit offenbar das zweite Glied des Verses, das dem Griechischen fehlt, nach den 70 wiedergegeben werden sollte: *καὶ ἰδού ἔδειξέ μοι ὁ θεὸς καὶ τὸ σπέρμα σου.*

προσάγαγέ μοι τοὺς υἱούς σου, ἵνα εὐλογήσω αὐτούς. Diese Worte sind aus Gen. l. c. Vs. 9 nachgeholt.

§. 5.

Verlauf der Erzählung nach Vs. 13—17 l. c.

καὶ προσήγαγεν Ἐφραῒμ καὶ Μανασσῆ. ℵ V. Dav. Cot. Dr. Hilg. Lat. *et adduxit Manassen et Ephraim, καὶ προσήγαγεν Ἐφραῒμ, τὸν Μανασσῆ θέλων.* vulg. *Μανασσῆ* ohne *καί*. BCFO Men. Ueber den Acc. *Μανασσῆ.* Matth. I, 10. Winer §. 10. 1. *Μανασσῆς* ist Heterocliton, sein Nom. kann *Μανασσῆ* zum Acc. haben und *Μανασσῆν.*

θέλων τὸν Μανασσῆ ἵνα εὐλογήσῃ. Μανασσῆ, vulg. Lat. *Ἐφραΐμ*. ℵ. Strudelei, wie unten *Ἰακὼβ* statt *Ἰωσὴφ*.

ἵνα εὐλογήσῃ. ℵ vulg. Hilg. *θέλω* mit *ἵνα*. Winer Gr. §. 44. 8. b). *ἵνα εὐλογήθῃ*. CFBOV. Men. Dr. *εὐλογηθῆναι* ohne *ἵνα*. Davisius nach dem Lat. *benedici*, *θέλω* mit Acc. c. inf. II, 9. Aber hier nicht nöthig.

ὅτι πρεσβύτερος ἦν. Der Erstgeborne war eigentlicher Erbe, er erhielt doppeltes Erbtheil, Deutr. XXI, 17, der erstgeborne Königssohn war in der Regel Thronfolger. Dem Vater war es später verboten, das Erstgeburtsrecht auf einen jüngern Sohn zu übertragen. Deutr. XXI, 15.

ὁ γὰρ Ἰωσὴφ προσήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα τοῦ πατρὸς Ἰακώβ. Lat. *illum* Hilg., om. *αὐτὸν* ℵ vulg. Hef. Dr. Das Fehlen wäre doch zu hart, und in diesem Falle genügt die Autorität des sonst abkürzenden Lat.

εἶδεν δὲ Ἰακὼβ τύπον. Ephraim ist ein Vorbild des Volkes der Christen, *τοῦ λαοῦ*, welcher Gen. abhängig ist von *τύπον*. Gewöhnlich steht der vorgebildete Gegenstand im Gen. bei *τύπος*. §. 3.

τῷ πνεύματι. ℵ vulg. Dr. Hilg. om. *τῷ*. Gall. Cot. Hef. Man sagt wohl *ἐν πνεύματι*, aber ohne *ἐν* XIX, 2. *τῷ πνεύματι*.

τοῦ λαοῦ. ℵ vulg. om. B Men. *τοῦ*.

τοῦ μεταξύ. ℵ vulg. B (corr.) OV, om. *τοῦ* BC Men.

μεταξύ. vulg. corr. ℵ Lat. *μετοξυ*, ℵ ist Schreibfehler; *μεταξύ* bezeichnet das spätere Volk im Gegensatz zu *πρῶτος*. §. 1. Vgl. AG. XIII, 42. Clem. Rom. I, 44. Joseph. Ap. I, 21. Bell. Jud. II, 11. 4. und daselbst Haverc., V, 4. 2., Plutarch Instit. Laconica c. 42. Neander AG. I, 137. Den älteren Griechen ist aber dieser Sprachgebrauch fremd.

καὶ τί λέγει; Und wie heisst es nun weiter? Was sagt er denn für uns Wichtiges? Es kommt nun die Hauptsache.

καὶ ἐποίησεν Ἰακὼβ ἐναλλὰξ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ℵ vulg. 70. *ἐναλλάξας*. corr. ℵ. Dieselbe var. findet sich auch bei den 70. Letzteres ist wohl gut, passt aber nicht zu *ἐποίησεν*, und *ἐναλλὰξ* erregte vielleicht Anstoss als *ἅπαξ λεγόμενον*. Nach den hierhergehörigen Formen des Verbums, Adj. und Subst., die ganz gewöhnlich sind, heisst es: kreuzweise, verschränkt, überzwerch.

καὶ ἐπέθηκεν τὴν δεξιὰν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἐφραΐμ τοῦ δευτέρου καὶ νεωτέρου. ἐπέθηκεν. ℵ FOV. *ἔθηκεν*. vulg. BC Cot.

τὴν δεξιάν. ℵ Lat. Dr. Hilg. Cot. Hef. om. vulg.

Ἐφραΐμ, vulg. Lat. *Μανασσῆ*. ℵ.

καὶ εὐλόγησεν αὐτόν. Vgl. sogleich *καὶ οὗτος εὐλογεθήσεται*. Dieser erste Segen giebt die Oberherrschaft, Genes. XXVII, 37. Der andere Bruder wurde auch gesegnet. Genes. XLVIII, 19. 20.

καὶ εἶπεν Ἰωσὴφ πρὸς Ἰακώβ. Genes. XLVIII, 17.

μετάθες σου τὴν δεξιὰν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Μανασσῆ, ὅτι πρωτότοκός μου υἱός ἐστιν.

Die Genetivform *Μανασσῆ* gehört zu der Deklinationsweise,

welche das η in der Endsylbe beibehält, die Consonanten der zweiten Dekl. anhängt, wie die auf ως und ους. Winer §. 10. 1. So hat XXII, 8. 9. der Gen. *Ναυῆ*, IV, 8. XIV, 3. der Voc. *Μωϋσῆ*. So im N. T. *Ἰωσῆς*, Gen. *Ἰωσῆ*.

υἱός ἐστιν. ℵ Lat. *ἐστὶν υἱός.* vulg.

καὶ εἶπεν Ἰακὼβ πρὸς Ἰωσήφ. vulg. Lat. *καὶ εἶπεν Ἰακὼβ πρὸς Ἰακώβ.* ℵ. Wieder Strudelei.

οἶδα, τέκνον, οἶδα. Ganz nach den 70. Die Worte sind zu bezeichnend als dass sie nicht hätten sollen im Gedächtniss haften.

ἀλλ' ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. ℵ vulg. BC. *ἐλάττονι.* OV. Allein letztere Form gehört dem Hellenischen nicht mehr an.

Die 70 haben anders: *καὶ οὗτος ἔσται εἰς λαὸν, καὶ οὗτος ὑψωθήσεται· ἀλλ' ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ νεώτερος μείζων αὐτοῦ ἔσται, καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἔσται εἰς πλῆθος ἐθνῶν.*

καί οὗτος εὐλογηθήσεται. Das ist in demselben Sinne zu nehmen wie so eben *καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν.*

§. 6.

Anwendung der Erzählung auf die beiden Völker.

βλέπετε, ἐπὶ τίνων τέθεικεν. τέθεικεν. vulg. *ἐοίκεν.* ℵ. *τίθημι* ist hier gebraucht wie §. 3 *δείκνυμι ὅτι; τίθημι* in der Bedeutung: verordnen, verfügen — kann wohl wie *θέλω* den Acc. cum Inf. bei sich haben. Da indessen diese Construktion selten ist, so ist die Conjectur *δέδειχεν* nach §. 3 in Verbindung mit *ἐπὶ τίνων* nahe gelegt. Indessen nothwendig ist sie nicht, zumal *δείκνυμι* in unserm Briefe immer mit *ὅτι* verbunden ist. Ueber *τίθημι* in dieser Bedeutung vgl. Vig. 295 f.

ἐπὶ τίνων ist auf jeden Fall zu fassen wie §. 3, an welchen, d. h. Typen, A. T. Beispielen.

τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον. ℵ. *εἶναι τοῦτον.* vulg. *λαὸς*, wie §. 3.

καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. §. 1. cfr. VI, 19. XIV, 5.

§. 7.

Abraham ist der Vater des Volkes der Vorhaut.
Genes. XVII, 5.

εἰ οὖν ἔτι καὶ διὰ τοῦ Ἀβραὰμ ἐμνήσθη. Es liegt der Nachdruck auf *ἔτι*, wenn er erst noch, auch noch. Speciell gehört das Beispiel Abrahams eigentlich zu dem Grundgedanken unsers Capitels, nach welchem schon im A. T. der jüngere als der Erbe bezeichnet wird. Aber Abraham setzt doch der Sache die Krone auf. Er ist als der Vater des wahren Erbvolks bezeichnet, das aus den Völkern (unten *ἐθνῶν*) besteht.

ἐμνήσθη. ℵ vulg. Lat. ἐθνήσθη. BOV. Schreibfehler.

ἐμνήσθη steht passivisch, Subjekt ist λαὸς, und wenn unser Volk nun erst noch erwähnt wird. Lat.: *per Abraham commemoratus est.* So AG. X, 31. Apoc. XVI, 19.

διὰ τοῦ Ἀβραάμ, d. h. durch seine Geschichte. A. ist sachlich auch ein Vorbild und Vermittler dieses neuen Bundes.

ἀπέχομεν. ℵ Lat. ἀπείχομεν. vulg. ἀπέχειν heisst: etwas weghaben, haben (Lat. *habemus*), besitzen, *acceptum habere*, z. B. μισθὸν, χάριν.

τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν, dann haben wir den Culminationspunkt unserer höhern Erkenntniss, dass das A. T. das Christenvolk als das wahre Erbvolk bezeichne. Denn wenn Abraham auch noch dazu kommt, dann braucht es nichts mehr. Ueber τὸ τέλειον τῆς γνώσεως. vgl. I, 5.

τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ, was sagt nun also in diesem Sinne Gott dem Abraham?

ὅτε μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; vulg. Hilg. ἐπίστευσας, was aber nicht zu ἐτέθη passt, das impersonell zu nehmen ist wie ἐλογίσθη bei den 70 und Paulus. Falsch daher der Lat.: *Et positus est in justitia.*

Ueber die *Sache* vgl. Genes. XV, 6. XVII, 5. Röm. IV, 3 f.

Ἰδού. τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων. Genes. XV, 5. XVII, 5. Röm. IV, 17. 18. Abraham Vater der Gläubigen. Sir. XLIV, 19—21. Sapient. X, 5. 1 Makk. II, 52. 4 Makk. 14 F. 17. Philo de nobil. §. 5. P. 908. De mundo. §. 1. P. 1151. Jacobi II, 21. Röm. IV, 11.

Die Worte δι᾽ ἀκροβυστίας τῷ κυρίῳ sind von unserm Verfasser selbst hinzugesetzt, allerdings nicht gegen den Sinn der A. T. Stelle. Denn die vielen Völker (גּוֹיִם, ἔθνη) können doch nur die unbeschnittenen Heiden sein, aus denen die Christen der Mehrzahl nach bestanden.

δι᾽ ἀκροβυστίας. διὰ mit Gen. bezeichnet gern den Zustand, Winer Gramm. §. 47. i. Die mit der Vorhaut glauben, in der Vorhaut.

Ueber ἀκροβυστία. IX, 5.

Cap. XIV.

Der Bund Gottes gehört nicht dem alten Volke, sondern dem neuen.

Der alte Bund wurde zwar von Gott dem Moses gegeben, aber die sündhaften und abgöttischen Israeliten bekamen ihn doch nicht, weil sie seiner unwürdig waren. Moses empfing den Bund, aber nicht das Volk. Denn Moses zertrümmerte ja den Bund, §. 1—3. Im Allgemeinen ist dieser negative Gedanke vom Verfasser schon ausgesprochen, und von uns besprochen, IV, 6 f, vgl. XIII, 1 f, gleichfalls mit Citation von Exod. XXXI, 18. XXXII, 7. XXIV, 18. Deutr. IX, 12 f.

Unser Verfasser stellt die Sache anders dar als das A. T., denn er giebt der Geschichte vom goldenen Stier eine viel zu allgemeine Bedeutung. Er verschweigt nämlich, dass in der sogleich nachfolgenden Erzählung des Pentateuchs und Josuas überall vorausgesetzt ist, wie das Volk Bund und Gesetz wirklich erhalten, und darauf verpflichtet worden sei. Gleich nach der Zerstörung des Stierbildes reuete Gott sein Zorn, und es wurden neue Tafeln verfertigt. Exod. XXXII, 14. XXXIV, 1. Deutr. XXVII—XXX. Josua XXIV.

Der nun folgende positive Theil, §. 4—9 sagt aus, dass die Christen den Bund erhalten haben, wie schon Jesajas weissagte.

Das N. T. fasst den Gegensatz anders, nämlich als den zwischen dem alten vorbereitenden Bund, und dem neuen, den alten für die neue Zeit abschaffenden, auf Grundlage von Jerem. XXXI, 31—34. Z. B. Gal. IV, 24, u. v. a. besonders im Hebräerbrief (VII, 22 f).

§. 1.

Der alte Bund wurde wohl dem Moses gegeben, aber das alte Volk erhielt ihn dennoch nicht.

Ναί· ἀλλά. Zwischen beiden Worten ist zu interpungiren. So BCOVF Dr. Hilg. Dagegen unterlassen die Interpunktion vulg. Hef. *Ναί* concedirt das Vorige, ja, so ist es, — aber eine neue Frage erhebt sich, die mit *ἀλλά* eingeführt wird. Demosth. pro corona p. 310. *Ναί, φησίν· ἀλλά κ΄ τ΄ λ.* Viger. 424. 5. Der Lat. kann daher *ναί* unberücksichtigt lassen.

τὴν διαθήκην, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσι. Vgl. V, 6. *ἵνα καὶ τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῷ.* Röm. XV, 8. *τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.* Die Väter sind sowohl die Patriarchen gemeint, Genes. XII, 2. XXII, 15. AG. III, 25, als auch die Väter unter Moses, Jerem. XXXI, 31 f. Oben II, 5.

Man hat aus dieser und den Parallelstellen schliessen wollen, dass sowohl der Verfasser als die Leser Judenchristen seien. Ersteres wollte Tillemont zu Clem. Rom. I, 4. *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ.* I, 31. *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ.* Die Leser sich als Judenchristen zu denken ist seit Menardus die gewöhnliche Ansicht, die in neuerer Zeit auch durch Dressel und Weizsäcker vertreten ist.

Dass der Brief aber auch Heidenchristen voraussetzt, geht aus XVI, 7 hervor, vgl. Einl. §. 3.

Schon der Apostel Paulus bezeichnet in seinen zum grössten Theil an heidenchristliche Glieder geschriebenen Briefen die alten Israeliten als unsere Väter, 1 Cor. X, 1. Röm. XV, 8, namentlich den Abraham, Röm. IV, 1. 12. 17, und den Isaak, Röm. IX, 10. Dieser Gebrauch herrscht bei den ältesten KVV, auch wenn sie heidenchristliche Gemeinden vor sich haben. Die christliche Gemeinde ist ihnen eine Fortsetzung des A. T. Gottesvolkes, und die Bekanntschaft und Beweiskraft des A. T. wird bei solchen Lesern überall vorausgesetzt. Man las ihnen regelmässig das A. T. vor. Es ist bereits auf Clem. Rom.

I, 4. 31. und aus unserm Briefe auf V, 6. hingewiesen worden. Semisch, Justin d. M. I, 121. Nicht zu übersehen ist XIII, 7, wo Abraham der Vater der gläubigen Heiden (Heidenchristen) genannt ist. Nachher nennt Justinus Mart. in der cohortatio ad Graecos I, 6 die hebräischen Altväter sehr bezeichnend in dieser Hinsicht *οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν πρόγονοι*. Theophilus, ebenfalls ein geborner Heide, sagt ad Autolycum III, 20: *οἱ Ἑβραῖοι, οἱ καὶ προπάτορες ἡμῶν, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ἱερὰς βίβλους ἔχομεν.* III, 21. *ἦσαν ὄντως ποίμενες οἱ προπάτορες ἡμῶν.* III, 24. *Ἀβραὰμ ὁ πατριάρχης ἡμῶν.* 27. *Ἀβραὰμ τοῦ προπάτορος ἡμῶν.* 94. *Δαβὶδ ὁ πρόγονος ἡμῶν.* Eben so sagt Lactantius Inst. divin. IV, 10: *Majores nostri qui erant principes Hebraeorum.* V, 22. *Judaeis, quorum nos successores et posteri sumus ... sicut illi majores nostri.* Vgl. Semisch Justin der Märtyrer I, 120 f. Hefele Patres apost. ed. 3. p. XX.

δοῦναι τῷ λαῷ, den Juden. Denn darauf bezieht sich sogleich *αὐτοὶ δὲ*. So §. 2. 3. VII, 3. IX, 6. X, 2. XII, 4. XIII, 1. Doch könnte es auch das auserwählte Volk gemeint sein wie §. 4. 6. III, 6. V, 7. VII, 5, zu dem *αὐτοὶ δὲ* in Gegensatz gestellt würden.

εἰ δέδωκεν, ζητῶμεν. Vulg. Lat. Hilg. *ζητοῦμεν* BCFOV, Cot. Men. Voss. Dr. Dagegen giebt ℵ gleich nach *ἀλλά: ἴδωμεν* (eigentlich *ειδωμεν*) wie XIII, 1. Das bestätigt wenigstens den Conj.

δέδωκεν. Er hätte dazu setzen können *μὲν* wie IV, 6, oder *ναί, ἀλλ' αὐτοί.* Aber so ist es noch stärker als abgerissene Antwort, Asyndeton.

αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν, vgl. IV, 6. *ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτὴν, λαβόντος ἤδη τοῦ Μωϋσέως*, welche Stelle zugleich wegen *λαμβάνειν* zu vergleichen ist.

διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. §. 3. *ἠνόμησεν.* §. 5. *τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν.*

ἄξιος mit blossem Inf. ist auch im N. T. das gewöhnliche. Doch folgt auch *τοῦ* mit Inf., *ἵνα*, oder das Relativ.

§. 2.

Einleitendes Citat von Exod. XXIV, 18. XXXI, 18.

Dasselbe Citat IV, 6 f, aber hier mit Zusätzen.

λέγει γὰρ ὁ προφήτης. IV, 7. *λέγει γὰρ ἡ γραφή.* Moses heisst auch sonst der Prophet, VI, 8. 13. vgl. zu XIII, 4, aber der Schriftsteller, der sogar hier dem handelnden Volksführer und Gesetzgeber Moses entgegengesetzt ist.

καὶ ἦν Μωϋσῆς νηστεύων ἐν ὄρει Σινᾶ. Grade so IV, 7.

τοῦ λαβεῖν τὴν διαθήκην κυρίου πρὸς τὸν λαόν. IV, 7. *τοῦ λαβεῖν.* Der Artikel beim Inf. des Zwecks ist eigentlich das Regelmässige. Aber er fehlt auch oft, so sogleich bei *δοῦναι*.

λαβεῖν πρὸς. So gleich unten *δίδωμι πρὸς*, für einen bekommen, für einen geben. Oft stehen *πρός τινα* und *τινι* parallel. Winer Gramm. §. 31. 5. Vgl. auch mit unserm Ausdruck X, 2. *διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαιώματά μου*. Unten §. 4. *ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας*. Namentlich auch *διατιθέσθαι διαθήκην πρός τινα*. AG. III, 25. Hebr. X, 26. IX, 20.

ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα. Die codd. haben die Zahl bald ausgeschrieben, bald nur mit *μ´* angegeben.

καὶ ἔλαβεν παρὰ κυρίου τὰς δύο πλάκας. Vor *παρὰ* fügt ℵ noch *Μωσῆς* bei. Vollständiger IV, 7. *καὶ ἔλαβεν τὴν διαθήκην ἀπὸ τοῦ κυρίου, πλάκας λιθίνας*.

τὰς γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου. So ℵ und IV, 7, nur dass dort *τοῦ κυρίου* steht. Hier fehlt vulg. *τὰς*. Vgl. auch Joseph. Ant. III, 5. 8. *καὶ χεὶρ ἦν ἐπὶ τῇ γραφῇ τοῦ θεοῦ*.

ἐν πνεύματι. Hef. verbindet diese nachfolgende Bestimmung mit *γεγραμμένας*, als sollte damit einem Anthropomorphismus gewehrt werden. Allein in der Parallelstelle fehlen die Worte *ἐν πνεύματι*, so wie hier im C Lat. und bei Men., und auch Joseph nimmt keinen Anstand an diesem Anthropomorphismus. Es passen die Worte dagegen besser zu *ἔλαβε*. Denn nach dem Sprachgebrauch unseres Briefs bezeichnen sie die dem buchstäblichen Sinne entgegengesetzte höhere Einsicht dessen, der die Offenbarung empfängt. X, 2. 9. XIII, 5.

καὶ λαβὼν Μωϋσῆς. *Μωσῆς*. ℵ vulg. Aber in der Regel ist doch *Μωϋσῆς*, das der Lat. hier weglässt. Wie wir Hilg.

κατέφερεν πρὸς τὸν λαὸν δοῦναι. Ueber *πρὸς* vgl. oben *λαβεῖν πρὸς*.

Mit *καταφέρω* vgl. Exod. XXXII, 15. *καὶ ἀποστρέψας Μωϋσῆς κατέβη ἀπὸ τοῦ ὄρους· καὶ αἱ δύο πλάκες τοῦ μαρτυρίου ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ*.

Ueber den Inf. des Zweckes ohne *τοῦ* (Lat. *ut illis daret*) vgl. oben zu *τοῦ λαβεῖν*. Wie hier §. 6. *ἑτοιμάσαι*. §. 7. *ἀνοῖξαι*. §. 9. *εὐαγγελίσασθαι, ἰάσασθαι, κηρῦξαι*, X, 11. *ἐπακοῦσαι*.

§. 3.

Fortsetzung der Erzählung nach Exod. XXXII, 7. Deutr. IX, 12 f. Vgl. IV, 8.

καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν. vulg. *Μωσῆν*. ℵ.

Μωϋσῆ, Μωϋσῆ. Ueber diese Anrede, und Deklinationsform s. zu IV, 8. XIII, 5.

κατάβηθι τὸ τάχος. *τὸ τάχος* ist genommen aus Deutr. IX 12.

ὅτι ὁ λαός σου, ὃν ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἠνόμησεν. So ℵ vulg. BFOV Lat. 70. IV, 8. *ἠνόμησαν*. C Voss. Dr.

καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς, ὅτι ἐποίησαν ἑαυτοῖς πάλιν χωνεύματα. Die Worte von *ὅτι* an fehlen IV, 8, wo *συνῆκαν* absolut

steht. Hier sind sie beigefügt ebenfalls aus Deutr. IX, 12. Statt *χώνευμα* heisst es XII, 6 *χωνευτόν*.

ἑαυτοῖς. ℵ Lat. 70. om. vulg. *πάλιν*, vulg. Lat. om. ℵ. 70.

καὶ ἔρριψεν ἐκ τῶν χειρῶν τὰς πλάκας. So IV, 8, nur dass dort nach *τὰς* noch *δύο* steht.

καὶ συνετρίβησαν αἱ πλάκες τῆς διαθήκης κυρίου. IV, 8 noch deutlicher nach dem Sinne unseres Verfassers: *καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη*. Darauf liegt der Nachdruck der ganzen Stelle.

§. 4.

Uebergang zum Gegensatz zwischen Juden und Christen.

Μωϋσῆς μὲν ἔλαβεν. So ℵ Lat. *μὲν γάρ*, vulg. Hilg. war früher für *γάρ*, nachher fasc. I. p. XI dagegen.

ἔλαβεν, αὐτὴν, διαθήκην. So gleich nachher, und §. 1.

αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. §. 1.

πῶς δὲ ἡμεῖς ἐλάβομεν μάθετε. *Πῶς* mit derselben Konstruktion VII, 6. 7. IX, 1. XI, 1. 8. XII, 11. XIV, 6. XV, 8.

Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν. *θεράπων*. Die 70 übersetzen so עֶבֶד Exod. XIV, 31. Numer. XII, 11. Josua I, 2, wo Moses so heisst. Ferner Sapient. X, 16. Hebr. III, 5. Clem. Rom. I, 4. 51. 53. Irenaeus adv. haeres. I, 2. 5. Die 70 drücken aber mit *θεράπων* ein innigeres Verhältniss zu Gott aus als in עֶבֶד, *δοῦλος*, gegeben ist.

αὐτὸς δὲ κύριος. ℵ. *ὁ κύριος*. vulg. *αὐτός*, der Herr, im Gegensatz zum Diener.

ἡμῖν ἔδωκεν. IV, 8. *ἵνα ἡ* (*διαθήκη*) *τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν*.

εἰς. Dav. Hef. Dr. suppliren vor *εἰς* noch *εἶναι* nach §. 8. Allein *εἰς* steht wie §. 2 *πρός*, hier als Apposition zu *ἡμῖν*.

λαὸν κληρονομίας. IV, 3. VI, 19. Die Hauptstelle über das wahre Erbvolk ist XIII, 1 f.

δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. *ὑπομένω* absolut wie V, 1. 12, oder wie *πάσχω* absolut V, 13. VII, 2. 5. XII, 2. 5. Beide verbunden V, 5. 6. Durch Christus erhalten wir den Bund, indem er uns aus der Finsterniss erlöste, §. 5, und sich dadurch ein heiliges Volk bereitete. V, 6. 7. VII, 2. III, 6.

§. 5.

Durch die Erlösung aus der Finsterniss der Sünde hat uns Christus den Bund erworben.

ἐφανερώθη δέ. Der Lat. verbindet diess mit dem vorigen: *sustinens apparuit ut*. Da ist *δὲ* nicht berücksichtigt. *Ἐφανερώθη* steht absolut vom Erscheinen Christi im Fleische, wie sogleich *φανείς*, mit *ἐν σαρκί*. V, 6. VI, 7. 9. 14. XII, 10. XV, 9. So bei Paulus. 1 Tim. III, 16. Vgl. oben V, 10. 11 *ἦλθεν ἐν σαρκί*.

ἵνα bezeichnet den Zweck der Erscheinung und Offenbarung Christi im Fleische, der hauptsächlich darin besteht, dem neuen Volke den Bund zu erwerben. So folgt ἵνα nach φανεροῦσθαι V, 9, nach προφανεροῦν, III, 6. VII, 1, nach ἔρχομαι ἐν σαρκὶ. V, 11.

Das Objekt dagegen der Offenbarung folgt mit ὅτι, II, 4, mit Acc. cum Inf. V, 9, mit ὡς. XVI, 5.

κἀκεῖνοι. Die Juden sind den Lesern entgegengesetzt, die als Heidenchristen zu denken sind. V, 6. XVI, 7. Vgl. noch unten ἀνομία.

τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν. *ἁμάρτημα* findet sich nur hier im Briefe, und auch im N. T. ist es weit seltener als das so gewöhnliche ἁμαρτία.

Der verschiedene Erfolg der Menschwerdung Jesu wird teleologisch als ein verschiedener Zweck gefasst. Für die Juden sollte das Maass ihrer Sünden voll werden. V, 11. IV, 6. Matth. XXIII, 32.

καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν. *τὴν διαθήκην.* B. Der Artikel kann fehlen wegen der nachfolgenden Genetivbestimmung. Winer Gramm. §. 19. 2. b.

κληρονομέω. XIII, 1. Zunächst erbt Christus, IV, 3, und durch ihn sein Volk. XIII, 1. XIV, 4. VI, 19.

διὰ τοῦ. Lat. *per illum.* Er scheint αὐτοῦ ohne κληρονομοῦντος gelesen zu haben. Men. schlägt vor: δι᾽ αὐτοῦ κληρονομίαν διαθήκης. Nicht nöthig.

Nach λάβωμεν haben vulg. und die codd. bei Dr. noch folgenden Zusatz: πάλιν ὁ προφήτης λέγει· ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς· οὕτως λέγει κύριος ὁ λυτρωσάμενός σε ὁ θεὸς Ἰσραήλ. Diese Worte fehlen hier bei ℵ und Lat. Sie sind aus §. 8 hieher gekommen. Dort finden sie sich in allen Zeugen.

ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη. So wird ἑτοιμάζομαι sonst von Christenvolke gesagt. III, 6. V, 7. XIV, 6.

ἵνα αὐτὸς φανεὶς. *φανεὶς* steht hier wie oben ἐφανερώθη von der Erscheinung Christi im Fleisch wie im N. T., φανείς, epist. ad Diogn. XI, sonst auch von der Erscheinung Jesu bei der Auferstehung. Justin. Mart. Apol. I, 67. F. nach Marc. XVI, 9.

τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ. *καρδίας.* ℵ Lat. Men. Voss. Hilg. κακίας, vulg. BCOV. Schreibfehler.

δαπανάω τινι, einem hingeben, ausgeben, verschwenden. *Philo de exsecrat.* §. 7. P. 935. δαπανᾶσθαι ὑπὸ πυρὸς. Sonst kommt das Wort oft bei den 70 und im N. T. vor, aber in anderer Beziehung und Konstruktion. Der Sinn ist hier ganz parallel mit dem des sogleich folgenden Satzes; *θάνατος* ist also der geistliche Tod.

παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ. So ℵ vulg. παραδεδωμένας. BOV. Diese Form ist eigentlich an sich die regelmässigere, Buttmann Gramm. §. 107. 10, aber doch falsch.

τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ. Das bezieht sich auf das frühere Heidenthum der Leser, wie oben κἀκεῖνοι. Weizsäcker sieht in allen diesen Stellen Hinweisungen auf ihr Judenthum. Aber auch §. 3 ist vom Rückfall in das Heidenthum die Rede, wohin auch der Ausdruck

πλάνη weist, vgl. IV, 1. XV, 6. σκότος, XIV, 5. 6. 7. τυφλος, XIV, 7. 9. φῶς ἐθνῶν, XIV, 18. So steht ἀνομία im Gegensatz zu der jetzigen Zeit der Heiligung XV, 7. IV, 1. 9. XVIII, 2. So sind 1 Cor. IX, 21. οἱ ἄνομοι die Heiden. Auch der Ausdruck ἐπήλυτοι, III, 6, weist ja auf Heidenchristen, denn nur solche können in Gefahr kommen, Proselyten zu werden, nicht Judenchristen, die einfach vom Christenthum abfallen und wieder eigentliche Juden werden würden.

λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους. §. 6. 7. 8. XIX, 2. 10. AG. XXVI, 18. Col. I, 13.

διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λαοῦ. Lat. *ut testaretur in nobis testamentum servorum suorum.* Statt λαοῦ haben ℵ vulg. λόγῳ, was im Gegensatz zu πλαξὶ §. 2. 3 müsste gefasst werden. Die Lesart λαοῦ hat Hilg. nach dem Lat. und den Parallelstellen §. 6. λαὸς ἅγιος, und §. 7. εἰς διαθήκην γένους aufgestellt. Später, fasc. I. p. XII, versuchte er es, den Lat. nach den griechischen codd. in: *sermonum suorum* herzustellen. Allein vom Worte oder Worten Gottes wäre diess bei dem Bunde Gottes ein ganz ungewöhnlicher Ausdruck, der auch hier nirgends durch den Zusammenhang motivirt ist, hingegen auf λαὸς liegt im ganzen Capitel der Nachdruck. Allerdings übersetzt der Lat. λαὸς immer durch *populus.* Er scheint das ihm vorliegende undeutliche Wort als ΔΟΥΛΩΝ gelesen zu haben, welchen Ausdruck, so wie die dazu gehörigen Verba unser Verfasser nie vom Volke Gottes gebraucht. Der überlieferte Text ist also als ein verdorbener anzusehen, und der Lat. darf nicht als Zeuge für λαοῦ angeführt werden. Dagegen ist letzteres als eine glückliche Conjectur Hilgenfelds anzusehen nach den Parallelstellen. Aus λαοῦ konnte leicht sowohl λόγῳ als δούλων durch Conjektur entstehen.

Mit *testari* übersetzt hier der Lat. διατίθεμαι, während X, 2 durch *disponere.* Jene Uebersetzung geht darum, weil er in der Regel διαθήκη durch *testamentum* giebt, nur §. 7 durch *testimonium,* was aber auch zu *testari* passen würde.

§. 6.

Ankündigung des Hauptinhaltes der im Folgenden anzuführenden drei Stellen aus Jesajas, dass Gott sich ein heiliges Volk bereiten werde.

γέγραπται γὰρ bezieht sich auf alle drei Stellen, welche in den drei folgenden Paragraphen aus Deuterojesaias citirt sind. In den beiden ersten ist vom Knechte Gottes die Rede, von dem schon VI, 1 vgl. IX, 2 gesprochen wurde. In der letzten Stelle verheisst der Prophet das Heil, das erst Christus brachte.

πῶς αὐτῷ ὁ πατὴρ ἐντέλλεται, λυτρωσάμενον. ℵ Lat. λυτρωσάμενος, vulg. Ἐντέλλομαι mit Acc. cum Inf. VIII, 1 wie ἐρωτῶ, IV, 6. ὁ πατὴρ, sc. τοῦ υἱοῦ.

ἐκ τοῦ σκότους. §. 5 u. 7. φῶς, ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν, §. 8. φῶς. §. 9. τυφλοῖς ἀνάβλεψιν.

ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ. vulg. Lat. *ἑαυτῷ ἡτοίμασε.* א. was nicht zu *λυτρωσάμενον* passt.

Ueber *ἑτοιμάσαι* vgl. §. 5.

§. 7.

Citation von Esaj. XLII, 6. 7. Der Sohn (Knecht) Gottes wird sich ein Volk bereiten.

Die Stelle ist mit unbedeutenden Aenderungen ganz nach den 70 citirt.

λέγει οὖν ὁ προφήτης. *οὖν* führt gern eine im Vorhergehenden schon angedeutete Rede ein. Vgl. Matth. VII, 24 mit 21. X, 32 mit 23.

ἐγὼ, κύριος ὁ θεὸς, ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ. Die 70 übersetzen so בְצֶדֶק. Was soll das heissen? Gesenius und De Wette: ich berief dich zum Heil. Knobel: in Güte, gnädig. Mit der Wortbedeutung einfacher zu vereinigen wäre wohl: in Wahrheit, offen, gerade heraus. Esaj. XLV, 19. Lat. *in aequitate.* I, 2.

σε, beim Propheten der Knecht Gottes, IV, 1, hier Christus. Vgl. §. 5. *κύριος Ἰησοῦς*, §. 6. *πατήρ.*

καί κρατήσω τῆς χειρός σου. So XII, 11 nach Esaj. XLV, 1.

καὶ ἐνισχύσω σε. So vulg. 70. *ἰσχύσω.* א. Das ist aber intrans. V, 10 und im N. T., während *ἐνισχύω* transitiv und intransitiv gebraucht wird.

καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους. Wegen *γένους* vgl. §. 5. Lat.: *Dedi te in testimonium gentibus* (Hilg. *gentis*). Das ist das einzige Mal, in dem er *διαθήκη* so übersetzt. Vgl. §. 5. Beim Propheten ist der Sinn: ich machte dich zum Bunde des Volkes, d. h. nach XLIX, 8 zum Träger und Mittler des Bundes zwischen Gott und Israel; bei unserm Verfasser: zu dem, der den Bund seinem neuen Volke giebt. Der Lat. hat die Worte nicht verstanden.

εἰς φῶς ἐθνῶν Luc. II, 32. *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*, Joh. I, 4. VIII, 12. 46. AG. XIII, 47.

ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν. *ἀνοῖξαι.* Inf. des Zwecks §. 2. *δοῦναι.* *τυφλοὶ*, Heiden und Juden.

καὶ ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν πεπεδημένους. Bei den 70 fehlt *καὶ.* Statt *πεπεδημένους* (vgl. *πέδη, pedica*, Fussfessel), das sonst bei den 70 nicht selten ist, haben sie hier das noch gewöhnlichere *δεδεμένους.*

καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει. Bei den 70 steht nach *φυλακῆς* noch *καὶ.*

γινώσκετε οὖν, πόθεν ἐλυτρώθημεν. Vulg. Lat. *γινώσκομεν.* א. Dieser Satz ist nicht mehr Citation, sondern Anwendung.

πόθεν, aus dem frühern sündhaften, besonders heidnischen, aber auch jüdischen, Zustande. §. 5. 6. 8.

§. 8.

Citation von Esaj. XLIX, 6. 7. Der Sohn Gottes wird das Heil der Heiden werden.

Der erste Theil von Vs. 6 der 70 fehlt hier, und ebenso die letzten von Vs. 7.

Die Stellung der Worte von §. 8 und 9, wie sie hier vorgezogen ist, ist die der vulg. und des Lat. Bei א dagegen sind die Paragraphen umgestellt. Die Worte §. 9 gehen voran, die §. 8 bilden den Schluss des Capitels.

καὶ πάλιν ὁ προφήτης λέγει. vulg. Lat. om. *καὶ* א.

ἰδοὺ, τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν. א vulg. B. *τέθηκα.* COV. Ueber diesen Itazismus vgl. III, 6. Die 70 haben: *ἰδοὺ δέδωκά σε κ' τ' λ'*, also wie hier §. 7. Jesaj. XLII, 6. Unser Verfasser sagt im Allg. lieber *τίθημι εἰς.* V, 14. VI, 2. VII, 11. XIII, 7.

τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν. Ueber *τοῦ.* §. 2. Ueber *εἶναι εἰς.* I, 5. XI, 8. XIV, 4. 7. XII, 6.

ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. VI, 13. XII, 9. XIV, 3.

λέγει κύριος. א vulg. *οὕτως λέγει.* Corr. א. Lat. 70.

ὁ λυτρωσάμενός. 70. *ὁ ῥυσάμενος.*

σε, Corr. א, vulg. Lat. om. א.

θεός. א vulg. *ὁ θεὸς.* Corr. א. *ὁ θεὸς Ἰσραήλ.* 70.

§. 9.

Citation von Esaj. LXI, 1. 2 ganz nach den 70. Verheissung des Heils, das Christus brachte.

Wie bemerkt steht im א dieser §. vor §. 8.

πάλιν ὁ προφήτης λέγει. א Lat. *καὶ πάλιν.* vulg. Hilg.

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ, geht auf den Propheten, der das Heil in Christo verkündet.

οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με. *εἵνεκεν.* א COV. 70. *ἕνεκεν*, vulg. B. Sonst wechselt א zwischen beiden Formen. Die erstere Form steht gern in den alten codd. z. B. Luk. IV, 18. *ἥνεκεν* bei F beruht auf Itazismus, und spricht für *εἵνεκεν.*

εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς. Inf. des Zwecks (vgl. §. 2 *δοῦναι*) mit *ἔχρισεν* zu verbinden wie Luk. IV, 18 nach Jesaj. Dagegen der Lat.: *bene nuntiare hominibus misit me.*

πτωχοῖς. א. 70. Luk. IV, 18. Matth. XI, 5. *ταπεινοῖς χάριν*, vulg., was durch die Lesart des Lat. *hominibus* (i. e. *humilibus*) gestützt wird. Ueber *ταπεινὸς* in diesem Sinne vgl. XIX, 6. Auch Jacobi I, 9. 10 wird es dem *πλούσιος* entgegengesetzt.

Hingegen fehlt *χάριν* auch beim Lat.

ἰάσασθαι, vulg. *εἰάσασθαι*. ℵ. Itazismus.

συντετριμμένους την καρδίαν. II, 10.

κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. So 70, und Luk. IV, 19. Letztere hat noch den Beisatz: *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει*, was den 70 fehlt.

καλέσαι ἐνιαυτὸν. ℵ. Lat. 70. *καὶ καλέσαι*, vulg. *κηρῦξαι*. Luk. IV, 19. *καλεῖν*, ausrufen, proklamiren. III, 2.

κυρίου. ℵ vulg. Lat. *κυρίῳ*. Men. und var. bei Voss.

δεκτὸν. III, 2. XV, 8, und im N. T. ganz wie unser annehmlich, angenehm. Die Adj. auf *τος* bezeichnen häufig die Eigenschaft, *ὁρατὸς*, *ἀνεκτὸς*, u. s. w. Winer Gramm. §. 16. 3. a. Dahin gehört auch *φθαρτὸς*, vergänglich, XVI, 7. XIX, 8, und *ἄφθαρτος*. XVI, 9. XIX, 8. Vgl. auch *inviolatus, invictus.*

καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως. ℵ Lat. vulg. BCOV 70 var. *ἀναποδόσεως* var. bei Men. u. Cot., was aber sonst nicht vorkommt, und hier Schreibfehler sein wird.

παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας. *παρακαλεῖν*, trösten, XIX, 10, und im N. T.

Cap. XV.

Der jüdische Sabbat ist ein Typus des wahren Sabbats im tausendjährigen Reiche.

Der Inhalt dieses Capitels ist nicht in Abhängigkeit von dem des vorigen zu fassen, als ob die Ausschliessung der Juden vom Bundesvolk sich weiter darin zeige, dass sie nicht den wahren Sabbat haben, wie Hilgenfeld will. Dieser Zusammenhang, der an und für sich wohl stattfinden könnte, wird aber hier auf keine Weise angedeutet. Im Gegentheil zeigt *ἔτι* gleich am Anfange des Capitels, dass dasselbe eine ganz parallele Stellung zum vorigen einnimmt. Ein Vorzug gegen die Juden besteht für das Christenvolk darin, dass es das wahre Bundesvolk ist, — ein anderer, dass es den wahren Sabbat hat. Eine Abhängigkeit vom Gedanken an das Bundesvolk ist in unserm Capitel so wenig angedeutet, dass die so geläufigen Ausdrücke *διαθήκη* und *λαὸς* im ganzen Capitel kein einziges Mal vorkommen.

Die Jüdische Sabbatsfeier ist schon beim Apostel Paulus verworfen, Col. II, 16. Gal. IV, 8 f. Röm. XIV, 5, dann überhaupt von den ersten Christen. Vgl. unten zu §. 9. Natürlich dass die Judenchristen auf die Feier des Sabbats drangen. So schon Cerinth nach Hieronymus Epist. 89. Die Ebioniten aber feierten mit den Juden den Sabbat und mit den Christen den Sonntag. Euseb. H. E. III, 27. Theodoret. haeret. II, 1.

§. 1.

Gesetzesstellen darüber, dass man den Sabbat mit reinem Herzen feiern soll. Exod. XX, 8 f. Deutr. V, 12 f. Vgl. Exod. XXXI, 12—17. Levit. XIX, 30.

ἔτι καί. vulg. Corr. ℵ. Lat. ὅτι οὖν. ℵ. Das würde sich als Schluss an das vorige Capitel anschliessen, und einen Nachsatz erfordern. Das Capitel verhält sich aber, wie bemerkt, parallel zum vorigen.

περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις. Lat. *in decem verbis.* Auch Exod. XXXIV, 28. Deutr. IV, 13 steht von diesen Geboten ῥήματα, und zwar in letzter Stelle mit δέκα, also wie λόγοι. So steht ῥῆμα für Ausspruch im N. T. Aber auch im Lat. wird *verbum* und *verba* wie λόγος, ῥῆμα vom Ausspruch gebraucht. Von den Gesetzen ist aber ein gewöhnlicher Ausdruck λόγοι, so schon Exod. XXXIV, 28. Deutr. X, 4. besonders bei Philo, der eine besondere Schrift geschrieben hat περὶ τῶν δέκα λόγων (var. λογίων. cfr. §. 29. 33), *de decalogo.* Andere Stellen siehe bei Grossmann *quaestiones philon.* II, 9, und in meinem Commentar zu Philo's Weltschöpfung. Ferner Joseph. Ant. III, 5. 8. πλάκας . . . ἐχούσας τοὺς δέκα λόγους. III, 3. 5. ὁ πρῶτος λόγος. III, 6. 5. τοὺς δέκα λ.

ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν. Exod. XXXIII, 11. Deutr. XXXIV, 10.

καὶ ἁγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου. Exod. XXXI, 14. Deutr. V, 12.

χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ. Davon steht in den Gesetzesstellen nichts. Wenn von Reinheit da die Rede ist, so ist es körperlich, levitisch, den Kultus betreffend gemeint. Unserm Verfasser scheint sich aber die moralische Reinheit auch beim mosaischen Sabbatsgesetz von selbst verstanden zu haben, etwa nach 1 Tim. II, 8. ἐπαιροῦντας ὁσίους χεῖρας, oder Philo de decalogo §. 12. P. 751. περὶ τοῦ τὴν ἱερὰν ἑβδόμην ἄγειν ἱεροπρεπῶς. §. 20. P. 758. τέταρτόν ἐστι παράγγελμα τὸ περὶ τῆς ἱερᾶς ἑβδόμης, ἵν' εὐαγῶς καὶ ὁσίως ἄγηται, welcher ganze §. 20 bei Philo von der sittlichen Begehung des Sabbats handelt. Unserm Verfasser kommt aber alles auf dieselbe an, weil er aus derselben nachweisen will, dass, da diese sittliche Reinheit der Hände und Herzen der Jüdischen Sabbatfeier abgehe, die wahre Sabbatsruhe erst im Christenthum stattfinde. Diesen Schluss zieht er selbst von §. 6 an.

§. 2.

Stellen des A. T., dass erst bei reiner Feier des Sabbats das göttliche Erbarmen über das Volk kommen werde.

Jerem. XVII, 24. 25. Exod. XXXI, 13—17.

καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει. ἐν ἑτέρῳ. So Hebr. V, 6. AG. XIII, 35. Vgl. *ἐν τούτῳ.* Hebr. IV, 5. sc. *τόπῳ.*

Die Citation aus Jerem. ist sehr frei, wörtlicher die aus Exod.

ἐὰν φυλάξωσιν οἱ υἱοί μου τὸ σάββατον. Bei Jerem. ist ganz speziell vom Lasttragen aus den Thoren am Sabbat die Rede. Hingegen *φυλάσσειν* steht zu wiederholten Malen in der Stelle der Exodus, aus der auch die Var. *τὰ σάββατα* und *υἱοί Ἰσραὴλ* herrühren.

υἱοί μου. ℵ vulg. Lat. *υἱοὶ Ἰσραήλ.* Corr. ℵ.

τὸ σάββατον. ℵ. Lat. BCFOV. Dr. Hilg. *τὰ σάββατα,* vulg.

τότε ἐπιθήσω τὸ ἔλεός μου ἐπ' αὐτούς. ἐπιθῇ. C. Bei Jerem. ist speciell von der Erneuerung des Thrones Davids die Rede. *ἔλεος* wie bei Lucas *neutrum,* bei Matth. *masc.* Luc. I, 50. 54. 58. 72. 78. X, 37. Matth. IX, 13. XII, 7. XXIII, 23.

ἐπιτίθημι ἐπί τινα, auch im guten Sinn. Vgl. XIII, 5. Apoc. I, 17. Sonst gewöhnlich im schlimmen von einer Last.

§. 3.

Der Sabbat ist der Ruhetag nach der Schöpfung.

Der Zusammenhang zwischen der Ruhe Gottes bei der Schöpfung mit der Sabbatsfeier ist zwar sowohl Genes. II, 2 als Exod. XX, 11. XXXI, 17 deutlich ausgesprochen. Aber unser Verfasser nimmt die Schöpfung im Verlauf in einem andern Sinne, und somit auch die Schöpfungsruhe.

τὸ δὲ σάββατον λέγει ἐν ἀρχῇ κτίσεως, d. h. der im vorigen Paragraph erwähnte Sabbat.

λέγει, wie §. 4. 5, und oft. Von dieser Ruhe Gottes geht er aus, schreitet aber zu einer andern über.

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἓξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ. Gen. II, 2 fehlen diese Worte im Hebr. und bei den 70. Sie ergeben sich aber aus der Gesammtdarstellung.

καὶ συνετέλεσεν. Gen. II, 2. fügen die 70 noch bei *ὁ θεός.*

ἐν τῇ ἡμέρᾳ. vulg. Lat. 70. *τῇ ἡμέρᾳ.* ℵ.

τῇ ἑβδόμῃ. So §. 5. Das ist nun wieder einer der eigenthümlichen Fälle, in denen unser des Hebräischen unkundiger Verfasser statt nach den 70 sich nach dem Hebräischen richtet. Also wie II, 5. VI, 2. XI, 2. Die 70 geben nämlich *ἕκτῃ,* und ebenso der samaritanische und syrische Text. Cotelerius war der Ansicht, es könnte in einigen codd. der 70 früher *ἑβδόμῃ* gestanden haben, da auch Athanasius quaest. 51 diese Lesart voraussetzt. Also eine Ansicht, wie sie auch II, 5 von uns ausgesprochen wurde. Uebrigens ist hier die Verschiedenheit zwischen Hebräischem und den 70 unwesentlich. Am sechsten Tag hörte Gott auf, und vollendete die Schöpfung, — am siebenten ruhte er, und hörte auf zu schaffen. Vgl. §. 4. Vgl. Exod. XX, 11. XXXI, 17. Aber die Aenderung der 70 hat doch den Grund,

dass man es auffallend fand, wenn Gott am siebenten Tag als etwas vollendend, also arbeitend, dargestellt werde. Wenigstens hatten Christen, den strengen Jüdischen Sabbatsregeln gegenüber, sich auf das Schaffen Gottes am siebenten Tage berufen. Hieronym. Tradit. ad Genesin, le Moyne II, 842. Vgl. Joh. V, 7. Dieser Umstand scheint ebenfalls darauf hinzuweisen, dass ursprünglich in den 70 ἑβδόμῃ gestanden habe, und ἕκτῃ erst später von den Juden corrigirt wurde, welche Lesart Capellus vertheidigt dem Hebräischen gegenüber. Das geht zur Evidenz aus Philo hervor, der an mehreren Orten sagt, die Siebenzahl sei darum die Geburtstagszahl der Welt (γενέθλιος, γενέσιος), weil an ihr die Weltschöpfung vollendet worden sei, ἡ τοῦ κόσμου γενέθλιος, ἐν ᾗ τόδε τὸ πᾶν ἀπετελέσθη. vita Mosis I, 634. §. 37. παρὸ καὶ γενέθλιος τοῦ κόσμου δεόντως ἂν προσαγορεύοιτο, καθ' ἣν τὸ τοῦ πατρὸς ἔργον τέλεον ἐκ τελείων μερῶν ἀναφανὲν κ' τ' λ'. De septenario §. 6, P. 1178. Vgl. de mundi opif. §. 30. P. 20. vita Mosis III. P. 684. §. 27.

καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ, und ruhete an demselben. Bei den 70 heisst es vollständiger: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε· καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε.

καὶ ἡγίασεν αὐτήν. Gen. II, 3. cfr. Exod. XX, 11. Er machte ihn zum heiligen Sabbat.

§. 4.

Unter den sechs Schöpfungstagen sind aber die 6000 Jahre des Bestandes der irdischen Schöpfung gemeint.

Der Beweis wird mit dem Ausspruch geführt, dass vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien.

Ueber diese Idee, so wie über die damit zusammenhängende vom siebenten Jahrtausend als dem grossen Sabbat und tausendjährigen Reich Christi auf Erden, vgl. den Exkurs am Schlusse dieses Cap.

προσέχετε, τέκνα. Sehr oft in unserm Briefe.

τί λέγει τὸ, wie es mit dem folgenden Ausspruch gemeint sei? Antwort: τοῦτο λέγει. Vgl. §. 3. 5.

συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. So ist also ἕκτῃ der 70, und τῇ ἑβδόμῃ hier §. 3 gemeint.

τοῦτο λέγει ὅτι. Ohne ὅτι. §. 5.

συντελεῖ. Dav. wollte emendiren συντελέσει. So Hilg. Und allerdings ist das Futur. nöthig nach der Absicht des Verfassers. Vgl. sogleich συντελεσθήσεται, wie XII, 1. Auch ℵ hat συντελεσι, hingegen συντελεῖ vulg. FOVBC, Hef. Dr. Letzteres ist die gewöhnliche Form des Fut. Attic. dieses Verbums. Buttmann Gramm. §. 95. n. 15. Doch steht die andere Form Hebr. VIII, 8. Phil. I, 6. Ferner: ℵ hat συντελεσι erst nach ἔτεσιν, vulg. Lat. FOVBC nach ὅτι.

κύριος. ℵ vulg. FOV, *ὁ θεος κύριος*, BC, nur Deus. Lat.

ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσι τὰ πάντα. vulg. FOVBC, *τὰ συμπαντα.* ℵ. Es ist die Existenz der Welt gemeint. So können *γένεσις* und *κτίσις* sowohl den Akt der Schöpfung bezeichnen als das durch die Schöpfung Hervorgebrachte.

ἡ γὰρ ἡμέρα παρ᾽ αὐτῷ χίλια ἔτη. Das ist genommen aus Psalm XC (89), 4, woher es auch Justin. M. und Irenaeus haben, nicht aus 2 Petri III, 8. Im Psalm und 2 Petr. hat der Ausspruch den Sinn, dass vor Gott tausend Jahre nicht lange sind, sondern nur wie Ein Tag. In Beziehung auf die Schöpfung kehrt nun unser Verfasser die Sache um.

αὐτῷ. vulg. Lat.: *sunt. σημαινι.* ℵ. Glossem.

αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων. μοι. ℵ Lat. om. vulg. Hier hat die Corr. des ℵ noch die Erweiterung: *μαρτυρει γαρ μοι Δαυειδ λεγων ὅτι χιλια ετη εν οφθαλμοις σου ως η ημερα η εχθες ητις διηλθεν και φυλακη εν νυκτι.* Fast wörtlich nach dem Psalm.

ἰδοὺ σήμερον fehlt im Psalm. Es ist lebhafte Einführung seiner Beweisführung von Seite des Verfassers.

ἡμέρα ἔσται ὡς χίλια ἔτη. vulg. Lat. *ἡμέρα κυρίου.* ℵ.

οὐκοῦν, τέκνα, ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελεσθήσεται τὰ πάντα. Schluss aus der Psalmstelle, dass also bei der Schöpfungsdarstellung ein Tag ein Jahrtausend gemeint sei.

συντελεσθήσεται. ℵ vulg. OV. *συντελεσθήσονται.* BC.

πάντα. vulg. *συμπαντα.* ℵ, wie oben.

§. 5.

Mithin bezeichnet der siebente Schöpfungstag das siebente Jahrtausend der jetzigen Schöpfung, deren Vollendung im tausendjährigen Reich stattfindet.

Der Schluss ergiebt sich einfach aus dem Vorigen.

καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. Rückblick auf §. 3. Statt *τῇ ἑβδόμῃ* giebt ℵ. *τη ἑζ.* Das ε ist wahrscheinlich so entstanden, dass der Abschreiber die Zahl nach seiner gewöhnlichen Art zuerst ausschreiben wollte, dann aber fand, dass es doch bequemer wäre, sie mit dem blossen Zahlbuchstaben zu schreiben. Er war eben ein flüchtiges kalligraphisches Genie. Unten in diesem Paragraph schrieb er vollständig *τη εβδομη.*

τοῦτο λέγει, wie §. 4.

ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ. Αὐτοῦ begreift sich sogleich wegen *κατέπαυσεν.*

κατηργήσει. IX, 4. XVI, 2 u. a. m. wird es gebraucht von dem schon abgeschafften alten Gesetze, hier von der künftigen Aufhebung der gegenwärtigen Schöpfung. Eben so bezeichnet *amputavit*

des Lat. die Fortschaffung. Der Ausdruck ist vom Beschneiden des Weinstockes entlehnt. Sonst übersetzt der Lat. gewöhnlich durch *vacuum facere.*

Statt *καταργήσει* ℵ vulg. Lat. Corr. O lesen BCO *καταργήσῃ*, vulg. Lat. setzen noch *καὶ* voran; *ὅταν* kann mit dem Indic. verbunden werden, wenn die Wiederholung nicht urgirt wird, IV, 14, namentlich mit dem Fut. Apoc. Joh. IV, 9.

τὸν καιρὸν τοῦ Ἀνόμου. Der überlieferte Text ist verdorben. Statt *τοῦ ἀνόμου* des Lat. geben vulg. BCOV Men. *αὐτοῦ*, was keinen Sinn giebt; ℵ hat dafür gar nichts. Nach dem Lat. *tempus iniquitatis* conjekturirte Fell. *ἀνόμου.* So Hef. Dr. Men. *ἀνομίας*, was der Lat. IV, 9 auch durch *iniquitas* übersetzt. Man mag nun aber *ἀνόμου* neutral oder masc. fassen, immerhin ist der Artikel nöthig, und dann denkt man am einfachsten mit Volkmar und Hilg. an den Satan. Dafür spricht der Parallelausdruck XVIII, 2. *ὁ δὲ ἄρχων τοῦ καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.* Vgl. Joh. XII, 31. XVI, 11. Ueber *ἀνομία* vgl. §. 7. XIV, 5. Hier ist aber eher *ἀνόμου* wiederherzustellen, aus dem leichter *αὐτοῦ* entstehen konnte als aus *ἀνομίας.* Der Lat. nahm *ἀνόμου* neutral. Auch nach dem Chronicon des Cedrenus galt den Juden der Sabbat als Typus des siebenten Jahrtausend und des Endes der Sünde. Vgl. den Exkurs zu diesem Cap.

καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς. Joh. III, 17 über *κρίνειν;* über die Sache V, 7. VII, 2. XI, 7 oben.

καὶ fehlt im B.

ἀλλάξει. ℵ vulg. BC, *ἀλλάξῃ.* OC. *ἀλλάσσειν.* Hebr. I, 12. *Sache:* Esaj. XXX, 26. Psalm CII, 26. 27. Matth. XXIV, 29. AG. II, 20. 1 Cor. VII, 31. Auch nach Justin. M. Dial. 113. wird Christus nach dem grossen Weltbrand des Gerichtes einen neuen Himmel und eine neue Erde bringen.

Auch in Jüdischen Schriften finden wir die Vorstellung von Veränderung an Sonne, Mond und Sternen. So in der Himmelfahrt Mosis bei Ceriani Mon. I, 1. p. 60 f. 4 Esra V, 4 f. Langen Judenth. 451. 494. Vgl. oben V, 10. Apoc. XXI, 1.

καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, vulg. Lat. *καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν σελήνην.* ℵ.

τότε, d. h. Am Anfange des siebenten Jahrtausends, im tausendjährigen Reiche, das mit dem Gerichte beginnt.

καλῶς καταπαύσεται. Das ist der wahre Sabbat Gottes. Subjekt ist Gott.

ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. vulg. Lat. om. *ἐν.* ℵ, wie am Anfang des Paragraphen.

§. 6.

Der wahre Sabbat kann nicht der Jüdische sein, weil dieser nicht mit reinen Herzen gefeiert wird.

Beweis, dass er nicht mit reinen Herzen gefeiert wird, II, 5. 8,

dass diess erst im tausendjährigen Reiche auf eine vollkommene Weise geschehen kann, vgl. VI, 19. Dieser Beweis ergiebt sich besonders aus §. 7.

πέρας γέ τοι, Ferneres aber auch. §. 8, oft in unserm Briefe. Vgl. zu V, 8.

λέγει. Wo? Vgl. bei §. 1.

ἁγιάσεις αὐτὴν χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ· χερσὶν. ℵ OV. Lat. Dr. Hilg. ἐν χερσὶ. vulg. BCF. §. 1 steht ἐν auch nicht, und hier sogleich bei τῇ καρδίᾳ. auch nicht.

ἣν οὖν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίακεν, νῦν τίς δύναται ἁγιάσαι, εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ; ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. So Lat. Hilg. Dagegen εἰ οὖν ἣν ὁ θεὸς ἡμέραν ἡγίακεν, νῦν τις δύναται ἁγιάσαι, εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ ἐν πᾶσιν, πεπλανήμεθα. ℵ vulg. BCFOV Hef. Dr. Dabei ist aber zu bemerken, dass ℵ hier auf jeden Fall verstümmelt ist, es fehlt bei ihm εἰ μὴ, das in der corr. nachgetragen ist, und statt ἐν πᾶσιν hat er ἐν πάλιν. Der Sinn der ersten Lesart ist ganz klar beim Lat.: *quem ergo diem sanctificavit Deus quis potest sanctificare modo nisi qui sit mundo corde? in omnibus nos* (st. *non.* Hilg.) *erravimus.* Dagegen giebt den Sinn der andern Lesart Cotelier: *Si ergo quam diem Deus sanctificavit, aliquis nunc potest sanctam efficere, nisi sit per omnia mundus corde, erravimus.* Aehnlich Dr. Hef. Letzter übersetzt in seinem Sendschreiben: „Wenn nun aber jemand den Tag, den der Herr geheiligt hat, auch heiligen kann ohne in allem rein zu sein im Herzen, so sind wir getäuscht.“ Als Erklärung setzt er noch hinzu: *Si Judaeorum Sabbata vera essent, nos a Deo decepti essemus, qui postulat manus mundas et cor purum.*

Es ist nicht zu leugnen, dass die äussern Zeugen für die zweite Lesart sprechen. Es tritt aber hier der Fall ein, dass nach innern Gründen die andere Lesart vorzuziehen ist. Diese innern Gründe sind:

1) εἰ μὴ kann nicht heissen: ohne dass, sondern nur: *nisi,* ausser wenn. Es folgt nur negativen Sätzen, zu denen Fragen mit negativem Sinn gehören. Schon desswegen muss τίς accentuirt werden.

2) πεπλανήμεθα auf einen von Gott herbeigeführten Irrthum oder Täuschung zu beziehen, berechtigt weder der Ausdruck, noch der Zusammenhang. Das Wort dürfte nicht so absolut stehen, selbst bei πεπειράσμεθα, ἠπατήμεθα müsste noch ὑπὸ τοῦ θεοῦ dabei stehen.

3) ἐν πᾶσιν mit καθαρὸς verbunden, folgt zu matt hinten nach, dagegen bei πεπλανήμεθα beweist es die vorige Behauptung, dass niemand reinen Herzens ist, der den Sabbat recht feiern könnte. Auch würde πεπλανήμεθα als einziges Wort des vollwichtigen Schlusssatzes auch für unsern Verfasser doch gar zu ungeschickt die Periode abschliessen.

Die erste Lesart, die des Lat., passt ganz schlicht in den Zusammenhang; die zweite Lesart mit εἰ οὖν am Anfang kann leicht durch Homoioteleuton aus dem folgenden εἰ μὴ entstanden sein, welches

letztere bei ℵ fehlt, weil der Abschreiber glaubte, er habe es schon berücksichtigt.

ἡγίακεν, vulg. BCFOV Dr. Hilg. ηγιασεν. ℵ.

§. 7.

Erst dann tritt die wahre Ruhe Gottes ein, die nur bei reinen Herzen gefeiert werden kann, wenn wir selbst vorher geheiligt worden sind.

Unser Verfasser hat viel geistigere und sittlichere Ansichten vom tausendjährigen Reiche als Justin der Märtyrer, Dial. c. 80, von Papias u. a. nicht zu reden. Lücke Einl. zur Offenb. Joh. Ed. 2. S. 318 f.

ἴδε οὖν führt die nähere Begründung ein, VI, 14. So vulg. Dr. Hef. Hilg. Lat. *videns ergo*, er las, wie Hilg. vermuthet, ἴδων. ει δε des ℵ, und BCOV entstanden durch Itazismen.

Statt οὖν hat ℵ ου, BCOV ουδ. Die corr. ℵ hat οὖν. Auch Men. glaubte statt οὖν conjekturiren zu müssen οὐδ᾽.

ἄρα, mithin, sonach. Schluss aus dem Vorhergehenden, *quae quum ita sint.* τότε erst dann.

καλῶς καταπαυόμενος ἁγιάζει αὐτὴν. Vulg. Lat. ἁγιάζω, OV. καταπαυόμενοι ἁγιάζομεν. ℵ. In diesem Sinne hatte Hef. τις supplirt. Allein Subjekt ist Gott, und die Stelle bezieht sich auf die wahrhafte Ruhe Gottes, §. 5. τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.

ὅτε δυνησόμεθα, ℵ vulg. Lat. δυνησάμεθα. O.

αὐτοὶ, im Gegensatz zu dem in ἁγιάζει liegenden ὁ θεός. Erst dann können wir auf den Eintritt der wahren Ruhe Gottes hoffen, wenn wir selbst rein geworden sind.

δικαιωθέντες. ℵ Lat. Hilg. δίκαια, vulg. δίκαιαν. Men. Conj. Ueber die Sache cfr. IV, 10. Aber hier steht der Ausdruck um anzugeben und einzuleiten, wodurch wir rein werden sollen.

καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν. ℵ. om. καὶ, vulg. om. alles vulg. *Sache:* V, 6.

οὐκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας. vulg. μηκετι. ℵ. om. τῆς. ℵ.

ἀνομία. cfr. XIV, 5. XV, 5.

καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ τοῦ κυρίου. ℵ. γεγονότων δὲ καινῶν, vulg. τοῦ. ℵ. om. τοῦ. vulg.

Sache: Christus hat uns schon erneuert. VI, 11. XVI, 8. Aber die vollkommene Erneuerung mit ganz reinen Herzen und Händen wird erst im tausendjährigen Reiche eintreten. VI, 19. XII, 1.

τότε, vulg. Lat. Corr. ℵ. οὐ, ℵ.

δυνησόμεθα. ℵ vulg. δυνησώθα. B. Schreibfehler.

αὐτὴν ἁγιάσαι αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον. αὐτοι. vulg. Corr. ℵ. αὐτοὶ γάρ. ℵ.

§. 8.

Während Gott den Ruhetag nach der Schöpfung, mithin das siebente Jahrtausend dieser Weltaera, heiligte, verwarf er bei Esaj. I, 13 den Jüdischen Sabbat.

πέρας γέ τοι. §. 6.

λέγει αὐτοῖς. Die Stelle Esaj. I, 13 war schon II, 5 citirt.

τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι. ℵ Lat. *σάββατα ὑμῶν.* vulg. Auch II, 5 fehlt dieses *ὑμῶν.*

ὁρᾶτε, πῶς λέγει. Anwendung: Seht wie er es meint.

οὐ τὰ νῦν σάββατα, die jüdischen, die dieser Welt, *τοῦ αἰῶνος τούτου,* im Gegensatz zur Zukunft; *ποιήσω.* So steht IV, 1. *ὁ νῦν καιρός.*

ἐμοὶ δεκτά, vgl. zu XIV, 9.

ἀλλὰ ὃ πεποίηκα. ℵ BCFOV. Dr. Hilg. *ἃ,* vulg. Lat. Aber der Sabbat Gottes ist ja nur Einer.

ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα. §. 3. *συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν.*

ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω. ℵ vulg. BC Lat. *πονήσω* OV. Schreibfehler.

Auf den Sabbat Gottes, das messianische Reich, folgt die neue Weltaera. Der Sabbat war auch den talmudistischen Juden Vorbild des messianischen Reiches. Vgl. unten beim Exkurs zu diesem Paragraph. Es herrschte bei den Juden über das successive Verhältniss des Messiasreiches, des Gerichtes, und der neuen Weltaera nicht Uebereinstimmung der Ansicht. Gfrörer, Jahrhundert des Heils II, 212 f. Eisenmenger II, 369. 678 f. Nach der christlichen Vorstellung, wie sie zuerst in der Apoc. Joh. ans Licht tritt, kommt zuerst das tausendjährige Reich, dann das letzte Gericht, zuletzt die neue Erde und der neue Himmel. Auch nach Sibyll. VII, 140, welches ebionitische Stück in die Zeit gleich nach Hadrian gehört, tritt die neue Welt in der ersten Achtzahl ein. So bei spätern Kirchenvätern, le Moyne. II, 867.

ὅ ἐστιν, ἄλλου κόσμου ἀρχήν. So ist zu interpungiren. *ἀρχὴν* schliesst sich an das vorige *ἀρχὴν* als Apposition an.

κόσμος von einer Weltaera 2 Petr. II, 5. III, 6.

Sache: 2 Petri III, 13. Apoc. XXI, 1. 5. Oben §. 5. *κόσμος* steht hier wie *αἰὼν,* עוֹלָם oder עַלְמָא bei den Juden. Im griechischen Sinne des Wortes konnten die Alexandrinischen Juden nur Eine Welt annehmen. Philo de mundi opif. §. 61 P. 39. Dähne I, 248.

§. 9.

Darum feiern wir den achten Tag, den Tag der Auferstehung Christi.

διὸ καὶ ἄγομεν. ℵ vulg. Lat. *ἄγωμεν.* OV.

τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην. Der Sonntag wird damals der erste und der achte Tag genannt. Justin. M. Dial. 41 F. *τοῦ ἀπὸ*

νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμέρων, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμέρων τῆς κυκλοφορίας ὀγδόη καλεῖται, καὶ πρώτη οὖσα μένει. Justin gelangt zu demselben Resultat wie unser Verfasser, aber er geht von einem ganz andern Ausgangspunkt aus. Statt von den sieben Tagen der Schöpfung geht er von dem achten Tage der Beschneidung aus, dem Typus der wahren Beschneidung der Herzen, nach welcher die Christen beschnitten werden von dem Irrthum und der Sünde durch die Auferstehung Christi. Ueber andere vgl. Menardus ad h. l. Augusti Christl. Archäologie I, 519 f. Die Christen wollten den Anfang, nicht das Ende einer Schöpfung feiern. Cot. zu §. 8. le Moyne 876.

Die Feier des Sonntags ist schon frühe erwähnt. Im N. T. ist derselbe wenigstens vor andern Tagen ausgezeichnet. AG. XX, 7. ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, vgl. 1 Cor. XVI, 2. Dann Apoc. I, 10. τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Vgl. Ewald Israel. VI, 151. 1. Ignatius ad Magn. 9. μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες. Justin. M. Apol. I, 67. p. 222. ἡ ἡλίου ἡμέρα. Dionys. Cor. bei Euseb. H. E. IV, 23. 6. τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν. cfr. Constit. apost. VIII, 33. σάββατον δὲ καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν (i. e. δοῦλοι) . . . τὸ μὲν γὰρ σάββατον εἴπομεν δημιουργίας λόγον ἔχειν· τὴν δὲ κυριακὴν ἀναστάσεως. V, 20. πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε ... ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν. Acta Thomae §. 31. ἡ κυριακὴ ἡμέρα. Acta Pilati II, 12. 1. τῇ κυριακῇ. 2. τῆς κυριακῆς. Anderes siehe bei Augusti. I, 514. Franke, *De die dominico*. 1826.

Den Sonntag vergleicht unser Verfasser nicht mit dem Sabbat, und eben so wenig verwechselt er das siebente und das achte Jahrtausend der Welt, wie Hefele will. Vgl. Hilg. Apost. Väter. 28. 30. Ueberhaupt weisen die ältern KVV die Anwendung der Jüdischen Sabbatsgesetze auf den Sonntag auf das bestimmteste ab. Justin. Dial. c. 12. Tertull. contra Judaeos. 4. Irenaeus *contra haereses* IV, 30. Später allerdings heisst der Tag des Herrn Sabbat, besonders in den griechischen Handschriften des N. T. bei Angabe der Leseabschnitte. Vgl. auch Fabricii *codex apocr. N. T.* I, 654. In Abessinien, wo auch noch die Beschneidung stattfindet, feiern sie jetzt noch neben dem christlichen Sonntag den jüdischen Sabbat, wie die Ebioniten.

Ueber das Verhältniss des siebenten Jahrtausend der Welt zum achten, vgl. den Exkurs zum Capitel.

εἰς εὐφροσύνην. Lat. *in legationem* (*delectationem*. Hilg.). Die Stimmung der ersten Christen war überhaupt eine freudige, wie aus allen N. T. Schriften hervorgeht. So auch aus unserm Briefe: I, 6. 8. II, 1. IV. 11. VII, 1. X, 11. XXI, 9. Dieselbe gründete sich hauptsächlich auf die Auferstehung Jesu, und sprach sich sehr bestimmt in der alten Feier des Sonntags aus. Tertull. *apol.* c. 16 sagt daher: *Diem solis laetitiae indulgemus.* In den Constitut. apost. V, 20 heisst es: πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε. Darum fastete man nicht am Sonntag. Ignat. Phil. c. 13. rec. maj. Menard.

ad h. l. Tertull. *de corona militari.* c. 3. *Die dominico jejunium nefas ducimus.* Augusti I, 520. 498 f. Hierin übertrug man allerdings Jüdische Sabbatssitte auf den christlichen Sonntag. Judith VIII, 6. Mischna Taanith II, 10. Crome, *Probabilia haud prob.* p. 186 f. Winer R. L. A. Fasten. R. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen. 410. Eben desswegen kniete man auch nicht am Sonntag. Justin. Mart. quaest. 115. *τὸ δὲ ἐν τῇ κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως.* Desswegen durfte man nicht arbeiten. Constit. apost. l. c.

ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς. ℵ vulg. Lat. *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός.* Corr. ℵ.

ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. Daher heisst der Sonntag geradezu *dies resurrectionis.* Justin. M. Apol. I, 67. p. 222 (99): *τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ . . . . καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνέστη.* Dial. c. 41. F. Athanasii opp. I, 1060. *ἡμεῖς τιμῶμεν τὴν κυριακὴν διὰ τὴν ἀνάστασιν.* Vgl. Const. apost. l. c. Ignat. Trall. 9. ed. maj. Augustinus epist. 119 ad Januarium, ed. Basil. 1529. I, 368: *Dies dominicus Christianis resurrectione Domini declaratus est, et ex illa habere coepit festivitatem suam.* Ueber die Aussagen von Irenaeus und Melito von Sardes vgl. Euseb. H. E. IV, 26. Dabei ist nicht zu übersehen, dass, wenn allgemein der Auferstehungstag am Sonntag gefeiert wurde, der Todestag auf den Freitag fallen muss. Wenn der Verfasser unseres Briefes den Joh. nicht kannte, und das Gegentheil kann nicht bewiesen werden, woher weiss er, und mit ihm die Christenheit seiner Zeit und vor seiner Zeit, dass Christus am Sonntag auferstand, woher anders, als dass man damals schon die Synoptiker, namentlich den Matth. anders erklärte, als die, welche ihn in chronologischen Widerspruch mit Johannes bringen? Auch nach den Synoptikern auferstand Jesus am Sonntag. Matth. XXVIII, 1. Marc. XVI, 2. Luk. XXIV, 1. 46. Also nicht am Dienstag. Und der Tag des Herrn 1 Cor. XVI, 2. Apoc. I, 10. AG. XX, 7?

Der Tag der Auferstehung Christi war den ersten Christen zugleich die Feier der g e i s t i g e n A u f e r s t e h u n g, der Anfangspunkt der neuen Schöpfung, der *καινὴ κτίσις.* Augusti. I, 512.

καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. ℵ. *εἰς τοὺς οὐρανούς.* vulg. Das Wort *οὐρανὸς* kann in Redensarten der Bewegung des Artikels entbehren, wenn auch derselbe das Gewöhnliche ist. Winer Gramm. §. 19. 1. S. 110.

φανεροῦσθαι bezieht sich sowohl im Allgemeinen auf die Erscheinung Christi im Fleische, V, 6. VI, 7. 9. 14. X, 10. vgl. XIV, 5. *φανεῖς,* als auf die Erscheinung des Auferstandenen. So wird es auch im N. T. von beidem gebraucht.

ἀνέβη. Luk. XIV, 51. *διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν.* AG. I, 2. 11. 22. *ἀνελήφθη.* So 1 Tim. III, 16. *ἀνάληψις.* Luk. IX, 51. Dagegen *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου* Joh. XX, 17. So Theophanes *homil.* 34 ad Joh. XII, 32. *ὕψωσεν λέγων τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἀνάβασιν.*

Sache: Manche verstehen die Worte dieses Paragraphen so, dass nach ihnen die Auferstehung und Himmelfahrt an demselben Ostersonntag stattgefunden habe. Diese interpungiren dann nicht nach *νεκρῶν*. Diese Ansicht drückt sich am deutlichsten aus in der Uebersetzung der Stelle bei Alt, Kirchlicher Gottesdienst, Ed. 2. S. 23: „Darum feiern wir auch den achten Tag, an welchem Christus von den Todten auferstand, und an dem er, sichtbar geworden, in den Himmel aufstieg.“ Die Stelle stände somit im Widerspruch mit dem Berichte des Matth. XXVIII, 16 und Lukas AG. I, 3, und schlösse sich eher an Marc. XVI, 19. 20. Luk. XXIV, 51. So erhält unsere Stelle eine Bedeutung für die synoptische Kritik, ist auch von den Kritikern der evangelischen Geschichte vielfach herbeigezogen worden.

Unserer Stelle giebt Recht der Vertheidiger der Aechtheit unseres Briefs Henke: *De epistolae quae Barnabae tribuitur, authentia.* 1827. S. 71. Dann in neuerer Zeit Weisse, Evang. Geschichte II, 378 f. Nach ihm dachte man sich Jesu Himmelfahrt in den ersten Zeiten unmittelbar nach der Auferstehung. Er weist zugleich auf 1 Petr. II, 21. Hebr. I, 3. Marc. XIV, 62, in welchen Stellen aber, beiläufig gesagt, von diesem Verhältniss gar keine Rede ist. Auch nach Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen 274 f, Apostolische Väter S. 50, ist hier Auferstehung und Himmelfahrt auf Einen Tag verlegt, und ebenso nach Volkmar, Ursprung unserer Evang. S. 142. Sie machen daraus den Schluss, dass unser Verfasser das Evang. Matth. nicht könne gekannt haben. Ebenso Weizsäcker: Zur Kritik des Barnabasbriefs. S. 37 f. Denn auf Lukas und Marcus wird der Schluss nicht ausgedehnt. Luk. XXIV, 50 könne sich nicht auf die Himmelfahrt beziehen, weil sonst derselbe Verfasser mit AG. I, 3 in Widerspruch geriethe. Bei Marcus XVI, 14 aber sei durch *ὕστερον* ein unbestimmter Spielraum der Zeit gegeben. Gegen diese letztere Behauptung Weizsäckers dehnt Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des N. T. Ed. 2. I, 223. den Schluss auch noch auf den Marcus aus. Da beide, Matth. und Marcus, zur Zeit der Abfassung unseres Briefes noch gar kein ausschliessliches Ansehen können gehabt haben, muss der Brief noch im ersten Jahrhundert geschrieben sein. Hilg., der die sonstige Berührung unseres Briefes mit Matth. zugiebt, lässt z. Th. wegen unserer Stelle diese Berührung durch eine ältere Evangelienschrift vermittelt sein.

Hefele lässt in seinem Sendschreiben den Verfasser unseres Briefes ebenfalls Christus am gleichen Tage auferstehen und gen Himmel fahren, giebt ihm aber Unrecht, berührt aber das Verhältniss zu den Evangelien nicht weiter. Er, worin ihm viele folgen, findet darum die Interpunktion unpassend, weil so die zweite Hälfte des Paragraphen schleppend und überflüssig wäre. Der Verfasser habe zeigen wollen, warum die Christen den achten Tag feiern, — erster Grund, weil Christus an demselben auferstand, zweiter, weil er an demselben gen Himmel fuhr.

Zu denjenigen, welche durch eine Interpunktion den Widerspruch glaubten lösen zu können, gehören zunächst alle diejenigen

codd., die überhaupt eine Interpunktion haben. Dann die ältern Editoren, Menardus, die Oxforder von 1685, Cotelier, u. s. w., unter den Neuern Dressel, und selbst Hef. in seinen Ed. 3 und 4 *Patrum apost.*, ohne indessen seine frühere Ansicht zurückzunehmen. Die Interpunktion ist vertheidigt worden von Joh. Bolland, *Acta Sanctorum* d. XI. Juni. p. 459, und von Rördam, *comment. de authentia epistolae Barnabae.* 1828.

Der eigentliche Grund, der gegen die Interpunktion und ihre Trennung der Himmelfahrt Jesu von seiner Auferstehung angeführt wird, besteht, wie schon bemerkt, darin, dass ja der ganze Zweck unseres Paragraphen der ist, zu zeigen, warum die Christen den achten Tag feiern. Fand die Himmelfahrt nicht an demselben Tage statt, so sieht man nicht ein, warum sie hier erwähnt wird. Die Schlussworte schwebten zwecklos in der Luft. Diese Bemerkung wird nur um so anschaulicher, wenn man mit Cotelier mit einem Punkt interpungirt.

So viel ist auf jeden Fall richtig, dass Auferstehung nicht zu trennen ist von der Himmelfahrt. Letztere ist nach der Auffassung der Evangelien und der alten Kirche in Eine Linie mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen gesetzt. Die Himmelfahrt ist eine von den vielen Erscheinungen des auferstandenen Jesus. Die ἀνάληψις Luk. IX, 51 umfasst nicht nur die Zeit der Himmelfahrt, sondern überhaupt die letzte Zeit seit dem Tode, wie Theophylakt richtig bemerkt. Man rechnete darum die Himmelfahrt mit zur Auferstehung, und begriff sie unter dem Namen der Quinquagesimalfeier. Und so ist an unserer Stelle die Himmelfahrt nicht ihrer selbst willen erwähnt, das hätte in diesem Zusammenhang keinen Sinn, sondern als Schlusspunkt der Auferstehung, zu der sie mit gehört.

Daraus folgt aber nicht, dass unser Verfasser oder irgend ein Anderer in damaliger Zeit die Himmelfahrt auf denselben Tag verlegt hätte wie die Auferstehung. Die Auferstehung feierte man am Sonntage, Justin. M. Apol. I, 67, welche Stelle schon oben angeführt wurde; die Himmelfahrt wurde aber nicht mit an diesem Sonntage gefeiert, wenigstens ist davon nirgends berichtet. Würde unser Verfasser die Himmelfahrt auf den gleichen Tag mit der Auferstehung verlegen, so stände er ganz vereinzelt. Denn Lukas kann sich doch nicht selbst widersprechen, und Marcus, ist der Schluss XVI, 9—20 ächt, lässt mit seinem ὕστερον einen Zwischenraum. Von einer andern Quelle als unsere Evangelien zeigt sich aber bei unserm Verfasser nirgends eine Spur in Beziehung auf christlich-historische Notizen, auch nicht von einer mündlichen Tradition, wie dergleichen bei andern der ältesten KVV etwa sich zeigen. Wen aber noch etwa ein exegetischer Skrupel sticht, der denke an Marcus XVI, 20, wo doch auch nicht gesagt sein soll, dass die Apostel noch am Tage der Himmelfahrt überall das Evangelium gepredigt hätten.

Dass aber durch unsere Erklärung unser Verfasser ausser Widerspruch mit Matth. gesetzt wird, spricht für dieselbe. Denn er kennt und benutzt dasselbe, und zwar unmittelbar. Vgl. zu IV, 14.

Exkurs zu XV, 4. 5.

Der Bestand dieser Welt dauert 7000 Jahre, 6000 davon ist die Zeit der Herrschaft des Bösen, das letzte Tausend ist das tausendjährige Reich. Mit dem Anfang des achten Jahrtausend wird die neue Weltaera eintreten.

Alles diess entspricht der Schöpfung in sechs Tagen und dem siebenten Ruhetag, so wie der Feier des achten Tages durch die Christen.

Es frägt sich hier, in welchem Zusammenhange diese Idee mit den Vorstellungen der frühern und der spätern Zeit stehe?

Unser Verfasser ist wohl der erste, welcher verschiedene früher ausgesprochene Bestandtheile zu dieser Idee verband, und ihr eine christliche Form gab. Semisch bei Herzog II, 661. Seit den Zeiten Hadrians dauert sie noch eine Zeitlang fort.

Die KVV des zweiten Jahrhunderts und der nächsten Folgezeit nehmen gewöhnlich an, dass am Schlusse von 6000 Jahren seit der Schöpfung das tausendjährige Reich eintreten werde, mit der zweiten Parusie Christi. So Cerinth, Papias, Irenaeus, Bardesanes. Ueber Cerinth vgl. Cajus bei Euseb. H. E. III, 28. Augustin. *de haeres*. c. 8. Hilg. Apost. Väter 43, 14. Ueber Papias vgl. bes. Steitz bei Herzog XI, 84. 85. Theologische Studien. 1868. I. 90. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. I, 217. N. 60. Irenaeus *haeres*. F. 33. Euseb. H. E. III, 39. Corrodi Chiliasm. II, 405. Cotel. ed. Cleric. p. 45. Ueber Irenaeus, *adv. haeres*. V, 27—29. Ueber Bardesanes, Hilg. Bardesanes, der letzte Gnostiker. 1864. S. 54. 70. Auch die Ebioniten waren nach Hieronymus ad Esaj. LXVI Chiliasten. Ueber Tertullian vgl. dessen *De resurrectione carnis*, u. a. m. Ittig *Selecta* II, 239. Ueber die Spätern Cotel. l. c. le Moyne. II, 856. Im Allg. vgl. Neander KG. I, 2. 678. I. 3. 1089 f. Gfrörer Jahrhundert des Heils. III, 2. 201 f. 254. 207 f. Semisch bei Herzog II. 666.

Wann ist das Jahr 6000 der Welt? Diejenigen Christen, welche sich an die jüdisch alexandrinische Zeitrechnung der Weltaera, von der sogleich weiter die Rede sein wird, anschlossen, setzen das Jahr der Geburt Christi 5500 der Welt. So Hippolytus bei Photius, so das Evang. Nicodemi P. II (*Descensus Christi ad inferos*). c. III. XIII. (XIX. XXVII), Theophanes, Nicephorus, Lactantius, *divin. instit*. VII, 14—26. Dieser Anschluss geschah nun aber nicht auf dieselbe Weise. Das apokryphische Buch Adams aus dem sechsten Jahrhundert setzt die Geburt Christi 5500, den Bestand der jetzigen Welt bis 6000. Dann folgen die tausend Jahre der Ruhe. Vgl. Fabric. cod. apocr. N. T. I, 279. 297. V. T. 33. 1080. Gfrörer Jahrhundert u. s. w. II, 210. —

Andere dagegen lassen, wie Augustin *de civit. Dei.* XX, 7 berichtet, von Christi Himmelfahrt bis zum Ende der Welt 1000 Jahre vergehen. Diese müssen, wie das Buch Henoch XC, 4, die Ankunft des Messias ins J. 5000 gesetzt haben. Diess that noch im siebenzehnten Jahrhundert der Jüdische Gelehrte Manasses ben Israel, nach welchem die Welt 6000 Jahre dauert, in deren letzten 1000 Jahren der Messias herrscht. Vgl. oben zu VI, 18. Uebrigens erwartet Henoch XCI, 12, der in der siebenten Woche zu leben glaubt, die Erscheinung des Messias in nächster Nähe, in der achten Woche. Aehnlich 4 Esra IV, 45—50 (52—59). An jene Vorstellung bei Augustin knüpfte sich die mittelalterliche, nach welcher man im J. 1000 *aerae dionys.* das Ende der Welt, oder auch den Eintritt des tausendjährigen Reiches erwartete.

So seit unserm Briefe. Vor dessen Abfassung finden sich zunächst bloss Elemente zu dieser Idee in einzelnen N. T. Stellen. So namentlich die Vorstellung vom tausendjährigen Reiche. Apoc. Joh. XX, 6. Und ebenso stimmt die Erwartung einer neuen Erde in diesem Buche XXI, 1 mit unserm Briefe. XV, 5. cfr. V, 10. Dann gehört hieher, dass im Hebräerbrief vielfach der Begriff der Ruhe auf das Reich Christi angewendet ist. III, 11 f. IV, 3 f. VIII, 10 f. Dieses Reich ist geradezu eine Sabbatsfeier, *σαββατισμὸς*, genannt. IV, 9. Aus dem A. T. kam ferner zu statten, dass Psalm XC (89), 4 tausend Jahre vor Gott gleich Einem Tag sein lässt.

Die Juden haben unabhängig von unserm Verfasser die Idee von den sieben Weltjahrtausenden ausgesprochen, und zwar mit chronologischen Bestimmungen, welche z. Th. auf die christliche Fassung Einfluss ausüben mussten.

Zunächst war ihnen der Sabbat an sich Vorbild des messianischen Reiches. Die Talmudisten betrachten die Glückseligkeit der zukünftigen Welt als eine höhere, ununterbrochene Sabbatsfeier, deren Typus der Sabbat ist. Die Stellen siehe bei Wettstein, Schoettgen, Braun, Bleek zu Hebr. IV, 9.

Die einen der Juden setzten nun 6000 Jahre vor dem Erscheinen des Messias. Corrodi I, 263 f. Dahin gehört das Buch Henoch mit seinen 7000 Weltjahren. Gfrörer II, 204. Wieseler, die 70 Jahrwochen Daniels. 1839. S. 166. Dagegen Lücke, Einl. zur Offenb. Joh. Ed. 2. S. 136 f. Derselben Ansicht ist natürlich auch das Buch Jezirah, die älteste erhaltene kabbalistische Schrift aus dem ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich von Rabbi Akiba unter Hadrian. Vgl. Lutterbeck N. T. Lehrbegriff I, 235 nach Friedrich von Meyer. Und wirklich nahm R. Akiba 6000 Weltjahre an mit einem dazu kommenden Sabbatsjahrtausend. Jost, Geschichte des Judenthums. I, 161. 2. Im Buche Jezirah nun sind für das Reich des Messias ebenfalls 1000 Jahre angenommen. Das war auch die Ansicht der Rabbi Simeon und Elieser, beide aus dem zweiten Jahrhundert. Bertholdt. Christol. p. 195. 196. Das muss nothwendig auch die Ansicht derjenigen Rabbiner gewesen sein, welche das Reich des Messias, wie wir gesehen haben, als einen Sabbat bezeichneten,

und zwar als den grossen Sabbat. Denn nach dem Anfange des Chronicon des Cedrenus galt den Juden der Sabbat als Typus des siebenten Jahrtausend und des Endes der Sünde. Dieser unkritische Compilator aus der Mitte des elften Jahrhunderts beruft sich auf Joseph, und auf die kleine Genesis (*λεπτὴ γένεσις*, das Buch der Jubileen), beide aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. Aber in beiden steht nichts davon. Ewald Jahrb. III, 95. Dillmann, in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. III (1850), 88. 95. Semisch bei Herzog XII, 317. Indessen sagte er es dem Symmachus nach, und die Nachricht ist ächt, wenn auch falsche Gewährsmänner für dieselbe angegeben sind.

Andere Juden dagegen, wie die alexandrinischen, erwarteten, wie schon bemerkt, die Ankunft des Messias um 5500. Diess berichtet Julius Africanus. Dieser, wie andere christliche ältere Chronologen, Panodorus, Lactantius, liessen sich dadurch bestimmen, den Anfang der christlichen Aera ins J. 5500 zu setzen. Vgl. Gutschmid, in Hilg. Z. S. III (1860), 62. Lücke a. a. O. 331. Damit hängt zusammen, dass das Evang. Nicodemi 24. 27 das tausendjährige Reich gleich mit der ersten Parusie Jesu beginnt. R. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen. 1851. S. 447. Ebenso dass dasselbe Evang. c. 19 Christus mit dem Weltjahr 5500 erscheinen lässt. Während nun aber 4 Esra VII, 28 (V, 29), die Zeit des Messias bloss zu 400 Jahren, aber dessen Eintritt ins Jahr 100 unserer Zeitrechnung ansetzt, vgl. Volkmar, Einl. ins 4. Buch Esra, S. 200, — giebt dem Messiasreiche das Haus Elias nach dem Buche Sanhedrin und der Gemara Aboda Sara 2000 Jahre, die letzte der drei Doppelchiliaden, von denen die erste vor das Gesetz fällt, die zweite unter das Gesetz, Eisenmenger II, 652. 678 f. Corrodi I, 325—328. Bertholdt Christ. p. 36. le Moyne II, 850. Auf die Ansicht des Hauses Elias berief sich in der 1413 unter dem Gegenpapst Benedict XIII. mit den Juden gehaltenen Disputation Hieronymus *a sancta fide* (Josua Lurki), um ihnen aus ihren eigenen Schriften zu beweisen, dass der Messias schon erschienen sei. Le Moyne II, 852.

Man sieht, die Juden hatten sehr verschiedene Berechnungen, bei denen aber immer die 6000 Jahre der jetzigen Weltaera die Hauptsache ausmachen, sei es nun, dass das Reich des Messias mit zu ihnen gehört, oder nicht.

Vgl. über diese und andere Jüdische Bestimmungen über die Zeit des Messias noch Eisenmenger II, 652. 923. 451. I, 238 f. 267. Hefele Sendschreiben 112. 173. 257. Hilg. Apost. Väter 28. N. 36. Lücke a. a. O. 225. 311.

Für ihre chronologischen Bestimmungen des messianischen Reiches hatten die Juden keine *A. T.* Anhaltspunkte historischer oder prophetischer Natur. Die Propheten dachten sich den Eintritt dieses Reiches in einer nicht so gar weit entfernten Zukunft. So wird noch im Buche Daniel der Eintritt desselben gleich nach Antiochus Epiphanes erwartet. Wenn es aber Psalm XC (89), 4 heisst, dass vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien, so ist damit keine chronologische Bestimmung gegeben. Ebenso ist die Anwendung einer Stelle aus dem

Pentateuch bei Psalm XCV (94), 11 auf die Zeitgenossen des Psalmisten bloss negativ, dass es diesen doch nicht ergehen möge wie den Zeitgenossen des Moses, die in die Ruhe Gottes nicht eingehen konnten. Der Begriff der noch zu erlangenden Ruhe Gottes ist allerdings für unsere Stelle vorbereitend, aber Chronologisches ist damit nichts gesagt.

Ebenso verhält es sich mit dem *N. T.* Die Christen des zweiten Jahrhunderts konnten ebenso wenig als durch A. T. Stellen durch solche aus dem N. T. auf die Idee unserer Briefstelle geführt werden. Die Stelle Apoc. XX, 6 über das tausendjährige Reich, so wie die XXI, 1 von einer neuen Erde enthalten keine Andeutungen auf die Schöpfungsgeschichte. Beide Vorstellungen finden sich bei Justin M. Dial. 113. 51. 139, aber ohne solche Andeutungen. Auch Hebr. IV, 9 hat die künftige Sabbatsfeier, *σαββατισμὸς*, keine chronologische Beziehung.

Die Quelle dieser Idee ist also eine andere. Der Chiliasmus unseres antijudaistischen Briefstellers steht zu bestimmt mit dem Zahlenverhältniss der gesammten Weltgeschichte in Verbindung, als dass diess für uns nicht einen Fingerzeig auf die Quelle dieser Zahlenapokalypse oder Gematria geben sollte. Ueber diese letztere vgl. IX, 8, und besonders für unsern Fall Corrodi II, 13. 115. 117. Jost, Judenthum I, 391. III, 108. 146. Diese Quelle ist nicht bei den Hebräern zu suchen, oder bei den hebräischen Christen, sondern bei den Hellenisten, sowohl jüdischen als christlichen. Von diesen aus verlief sie sich allerdings später, wie noch vieles andere, zu den Talmudisten.

Von den Hellenisten nun, besonders den alexandrinischen, wurden heidnische, apokalyptische, eschatologische Vorstellungen mit chronologischen Bestimmungen auf biblische Anschauungen übergetragen und mit ihnen verschmolzen. Hier ist das eigentliche Feld dieser Apokalypsen. Man denke nur an die Sibyllinen. Die Palästinenser waren mit apokalyptischen Schriften später als die Hellenisten. Vgl. Corrodi I, 225. Wie sehr zunächst letztere eine besondere Aufmerksamkeit auf die innere Kraft der Zahlen legen, sieht man aus dem Vorherrschen derselben in den Schriften Philos. Diese Aufmerksamkeit kam ihnen aber von den Griechen zu, von den Pythagoräern und Platonikern. Philo *legg. alleg.* I. §. 2. P. 41 drückt bereits, wenn auch noch in abstrakter Fassung, den Grundgedanken unseres Verfassers aus, und zwar in Beziehung auf die Schöpfung: *τὰ μὲν θνητὰ, ὥς ἔφην, καταμετρῶν ἑξάδι, τὰ δὲ μακάρια καὶ εὐδαίμονα ἑβδομάδι. Πρῶτον οὖν ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ καταπαύσας τὴν τῶν θνητῶν σύστασιν, ἄρχεται ἑτέρων θειοτέρων διατυπώσεων.* Pythagoräische Einflüsse fanden auch auf Therapeuten und Essener statt. Mangold, die Irrlehren der Pastoralbriefe S. 38. 56.

Diese allgemeine Aufmerksamkeit auf die Zahlen erhielt aber bei den Hellenisten eine bestimmtere Richtung auf Kosmogonie und Eschatologie durch den Parsismus, der aber durch die Griechen seit Alexander vermittelt gedacht werden muss. Es ist im Allgemeinen bekannt, welchen Einfluss der Parsismus überhaupt auf den Kreis der

Jüdischen Vorstellungen ausübte. Namentlich aber hatten die Stoiker die Parsische Vorstellung von Weltperioden und einem Weltjahr angenommen. Cic. *de nat. Deorum* II, 46. Seneca Cons. ad Marc. c. 26. Antonin. XI, 1. Numenius bei Euseb. Praep. Evang. X, 19. Chrysippus bei *Lactant. inst.* VII, 23. Marc. Aurel. VII, 19. Nemesius *de natura hominis.* c. 38. p. 147 f. Stobaeus *eclog. phys.* p. 21. Hierher gehört auch die Indische Vorstellung, nach der zwar der siebente Tag, der Sanis, als der siebente Tag gezählt wird, aber der erste Tag, der Sonntag als der Schöpfungstag der heiligste ist, mit welchem eine neue Weltperiode beginnt. Bohlen, Altes Indien II, 248. Ueberhaupt weiss man, welche Aufmerksamkeit die Griechen seit Alexander d. G. den Indischen Religionsvorstellungen schenkten. Wie sehr schon Philo von Indischen Ansichten influenzirt war, darüber vgl. Grossmann *quaest. phil.* I, 54. Ritter Geschichte der Philos. I, 45 f. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. I.

Auch noch auf die christliche Gnosis, jene Gegnerin des Judaismus, hatte der Parsische und Indische Einfluss vielfach stattgefunden, namentlich auf Bardesanes. Neander KG. I, 2. 644. Hilg. a. a. O. J. J. Schmidt: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients. 1828. Warum nun nicht auch auf unsern Verfasser, der schon so stark an den Gnostizismus anstreift?

Die Perser hatten aber die Weltdauer auf 12000 Jahre bestimmt. Klenker Zend-Avesta I, 20. Anhang II, 81. Rhode 205 f. Nach den Chaldäern, namentlich nach Berosus, stand jeder Weltperiode ein Stern vor, Seneca *quaest. nat.* III, 29. An sie sich anschliessend hatte Bardesanes die Umläufe der 7 Planeten auf 6000 Jahre berechnet. Hilg. Bardesanes. S. 54. 3. Die 12000 Jahre der Perser sowohl als die 6000 der Chaldäer und des Bardesanes finden wir bei den Etruskern. Diese weisen nämlich von den 12000 Jahren des Weltbestandes die ersten 6000 Jahre dem Akte der Schöpfung, die folgenden 6000 Jahre der gegenwärtigen Weltaera zu. Vgl. Plutarch Sulla §. 7. p. 456. a. Ed. Francof. Suidas v. *Τυῤῥηνία.* Creuzer, Symbol. II, 436.

Die Römer nahmen nach der kumäischen Sibylle ein Weltjahr an, in dessen letzter Periode (Sekularmonat) die Ruhe des saturnischen Reiches fallen werde. Man erwartete den Eintritt derselben nach Beendigung der Bürgerkriege durch Augustus. Virgils Eclog. IV, und daselbst die Ausleger, besonders Servius. Friedlieb *oracula Sibyll.* 1852.

Auf diese Weise waren auch auf heidnischem Boden, und auf diesem zuerst, die einzelnen Elemente unserer vorliegenden Idee einer nach Ablauf der Weltperioden eintretenden Ruhe und Glückseligkeit so weit vorbereitet, dass sie ohne viele Mühe von den Juden angeeignet, und mit ihren übrigen Vorstellungen, besonders von der Schöpfung, in Einklang gebracht wurden.

Unser Verfasser hat zunächst die christliche Eigenthümlichkeit, dass der Eintritt des Weltsabbats an die zweite Parusie Jesu geknüpft wird. Da nun von demselben diese Parusie als nahe bevorstehend gedacht wird, vgl. zu IV, 3, und nach damaliger Rechnung der Juden und Christen die 6000 Jahre noch lange nicht abgelaufen waren, so dachte man sich eine Verkürzung der letzten Zeit. Vgl. zu IV, 3, und den Schluss des Exkurses zu IV, 3—5.

Cap. XVI.

Vom wahren Tempel.

Der wahre Tempel ist nicht der in Jerusalem, sondern der durch den Herrn erneuerte Mensch.

Der positive Grundgedanke des Capitels ist kurz §. 8 ausgesprochen. Schon in frühern Stellen wurde beiläufig auf denselben hingedeutet. IV, 11. VI, 15. Hier ist kaum noch der Tempel als ein Typus gefasst wie im Hebräerbrief, sondern bloss der Ausdruck Tempel erinnert an die geistliche Wohnung Gottes. Dem liegt allerdings der Begriff Typus zu Grunde, tritt aber hier so sehr in den Hintergrund, dass er mit keiner Sylbe angedeutet ist.

Im *A. T.*, und namentlich in der §. 2 angeführten Stelle aus Jesaj., so wie auch in den Parallelstellen Jerem. XXVII, 25. 1 König VIII, 27. Habak. III, 20. Psalm XI, 4. XVIII, 7 ist der Gegensatz so gefasst, dass der steinerne Tempel in Jerusalem dem himmlischen Tempel Gottes entgegengesetzt wird. Eben so in den Apokryphen. Weish. III, 14. 3 Makk. II, 14. Langen, Judenthum. 205. 219. n. 38. Auch bei Philo findet sich z. Th. derselbe Gegensatz. *De mundi opif.* §. 7. §. 18 und daselbst meinen Commentar. *De monarchia* II. §. 31. P. 820 f. Die beiden Gegensätze weiss aber Philo so zu vereinigen, dass nach ihm der irdische Tempel ein Abbild des Universums ist, und zwar das Heilige desselben der Erde und des Meeres, das unzugängliche Allerheiligste ein Abbild des unzugänglichen Himmels. *De vita Mosis.* III. §. 6. P. 667. Diesen Gedanken spricht besonders deutlich Joseph aus. Antiq. III, 7. 7 und 8. III, 6. 4. Bähr hat in seiner Mosaischen Symbolik denselben wieder aufgegriffen, und mit Vorliebe behandelt. Dabei halten Philo und Joseph fest an ihrem Tempel in Jerusalem. Philo *de monarchia* II. §. 1. P. 821. Wie nur Ein Gott ist, so sollte nur ein einziger Tempel sein, in welchen die Juden aus allen Weltgegenden zusammenströmen. Joseph. Ap. II, 23. *Εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (φίλον γὰρ ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον κ' τ' λ')*. In andern Stellen fasst Philo wiederum diesen Gegensatz auf eine Weise, die sich mehr der in unserm Capitel festgestellten nähert, nämlich so, dass ein Tempel zwar die ganze Welt sei, der andere aber die vernünftige Seele des Menschen. *De somniis* I. §. 37. P. 597; oder auch der Leib des von Gott geschaffenen Menschen, in den er seinen

Hauch einblies, ist der Tempel der vernünftigen Seele, die von allen Dingen das Gott ähnlichste ist. *De mundi opif.* §. 47. P. 31. Am schärfsten von Jüdischen Schriften ist der Gegensatz gegen den irdischen Tempel ausgesprochen im vierten Buche der Sibyllinen, das etwa 80 n. Chr. abgefasst wurde. Vs. 27 f. Mit Nachdruck wird herausgehoben, dass Gott nicht in einem Hause wohnt.

Christus selbst sprach sich einigemal über die künftige Ungiltigkeit des Tempels in Jerusalem aus. Matth. XXIV, 61. Marc. XIV, 58. Joh. II, 19. 21. IV, 23. Der h. Stephanus berief sich bereits auf dieselbe Stelle des Jesajas (LXVI, 1), die auch in unserm Capitel angeführt ist §. 2. Besonders häufig aber ist vom Apostel Paulus der Gedanke ausgesprochen, dass die Christen der Tempel Gottes seien. 1 Cor. III, 16 f. VI, 19. 2 Cor. VI, 16. AG. XVII, 24. So von Petrus. 1 Petri II, 5. IV, 17. Wenn der Leib ein Tempel Gottes sein soll, so auch die σάρξ. Ignatius ad Philad. 7. τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε. Clem. Rom. II, 9. δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα. Vgl. Tatian 70. B. 68. Minuc. Fel. XXXII, 2. Cyprian V, 6. Umgekehrt dem Bilde nach, aber der Sache nach identisch, sind Apoc. XXI, 22. Gott und das Lamm sind der Tempel. Der Hebräerbrief spricht auch vom Himmel als vom Tempel Gottes, VIII, 2. IX, 11, aber nicht im physischen Sinne, sondern im geistigen und geistlichen.

Die Juden selber hielten im Allgemeinen an ihrem Tempel. Im Buche Henoch Cap. 89, 54 f. wird aller Verfall des Reichs schon bei der Zerstörung des Tempels vom Verlassen des Tempels als der Grundursache abgeleitet. Dillmann 263. In dem z. Th. zu Hadrians Zeit geschriebenen fünften Buch der Sibyllinen wird der Tempel in Jerusalem als der wahre bezeichnet. Vs. 161. 400 f. Ueber die damaligen Tempelhoffnungen der Juden vgl. den Exkurs zu diesem Cap. Von den Judenchristen, wenigstens den Ebioniten, berichtet Irenaeus *adv. haeres.* I, 26, dass sie Jerusalem als Wohnung Gottes anbeteten.

§. 1.

Zu ihrem Unglück hatten die Juden ihr Vertrauen auf den Tempel gesetzt statt auf ihren Schöpfer.

ἔτι καὶ περὶ τοῦ ναοῦ. vulg. Lat. ἔτι δὲ καί. ℵ.

ἐρῶ ὑμῖν. Fut. zu εἰπεῖν. So in verschiedenen Personen.

πῶς. vulg. Lat. ως. ℵ. Letzteres ist nicht selten nach den Verbis des Sagens und Wissens (unser: wie). III, 6. IV, 5 und im N. T. Doch ist πῶς in unserm Briefe häufiger.

πλανώμενοι. XII, 10.

οἱ ταλαίπωροι. ℵ vulg. om. Lat. Es sind natürlich zunächst die Juden in früherer Zeit, besonders seit dem Exil gemeint, nicht die Ebioniten, wenigstens nicht zunächst. Vgl. Hefele Sendschreiben. 184.

ταλαίπωρος von dem, der keine Hoffnung hat, oder eine falsche. Röm. VII, 24. Apoc. III, 17. Diese Stimmung zeigt sich noch jetzt bei den Juden, wenn sie an gewissen Tagen, besonders an Freitagen, an einem Reste der alten Tempelmauer in Jerusalem zusammenkommen, um zu weinen über die vergangene Herrlichkeit. Das Volk singt: Da sitzen wir einsam und weinen. Der Rabbi spricht: Wegen des Tempels, der zerstört ist, u. s. w.

εἰς τὴν οἰκοδομήν. ℵ Lat. *in aedem.* *ἐπὶ τὴν ὅδον.* vulg. BCFOV. Letztere Lesart vertheidigte noch Dr. mit Berufung auf AG. XIX, 23. XXII, 4. (IX, 2.) Allein absolut kann *ὅδος* nur vom Christenthum gesagt werden, und am wenigsten würde unser Verfasser mit diesem Worte das von ihm bekämpfte Judenthum bezeichnen. Schon ältere Erklärer dachten an Emendationen dieses Wortes, am einfachsten an den Lat. sich anschliessend Men. *ἐπὶ τὸν οἶκον*, *ἐπὶ τὸν ναὸν*, Davisius. Schon gekünstelter und gegen den damaligen Sprachgebrauch *ἐπὶ τὸν δόμον* (Davisius), *ἐπὶ τὴν ἕδραν* oder *τὸ ἕδος*, le Moyne II, 919, *οὐδὸν* (*limen*). Mazoch. Alle diese Conjekturen sind jetzt überflüssig durch das Uebereinstimmen des ℵ mit dem Lat. Die Lesart *ὅδον* ist durch das Erbleichen einiger Buchstaben entstanden: *οικ ΟΔΟ μηΝ.*

Ueber *οἰκοδομή*. Matth. XXIV, 1. Marc. XIII, 1. 2, und einige Male bei den 70.

ἤλπισαν. §. 2. *ἐλπίς.* Erläuternd ist Sibyll. V, 400 f, welches Jüdische Buch ungefähr in dieselbe Zeit fällt wie unser Brief:

Οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τηρήμονα ναὸν,
Ἐξ ἁγίων γεγαῶτα, καὶ ἄφθιμον αἰὲν ἐόντα,
Ἐκ ψυχῆς ἐλπιζόμενον καὶ σώματος αὐτοῦ.

καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν. ℵ FOV. Aber auch *αὐτὸν* von vulg. stützt *αὐτῶν* gegen den abkürzenden Lat.: *tamquam in dominum.*

τὸν ποιήσαντα αὐτοὺς st. *ποιητής*. XIX, 2. XX, 2. Philo *opif. mundi* P. 32. M., vgl. P. 7 M. *ὁ ποιῶν*, Matth. XIX, 4. Hebr. III, 2. Clemens Rom. I, 7. 38.

ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. ℵ Lat.: *quasi sit domus Dei.* *ἀλλ᾽ ὡς*, vulg. Die Worte sind nachträgliche Apposition zu *οἰκοδομήν*.

§. 2.

Beweis aus Jesajas (XL, 12. LXVI, 1), dass der Himmel der Tempel Gottes ist.

σχεδὸν γάρ. vulg. Corr. ℵ, *γάρ* steht im ℵ nach *ἔθνη*. om. alles Lat. Unser Verfasser stellt das Judenthum nicht völlig dem Heidenthum gleich. IV, 8. IX, 6.

ὡς, vulg. Lat. *εις*, ℵ.

τὰ ἔθνη, vulg. Lat. *τὰ ἔθνη γάρ.* ℵ.

ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. So ℵ vulg. *conservaverunt*, Lat., was Cot. und Hilg. mit Recht in *consecraverunt* emendiren. Dem

entspricht auch zunächst *ἀφιερόω*, ἀφιέρωμα, ἀφιέρωσις, die Weihung eines Geschenkes für Gott. 4 Makk. XIII, 13. Hesych: ἀφιερωμέναι· αἵ τῷ θεῷ ἀνακείμεναι, oder ἀφιέρωσε· τῷ θεῷ ἀνέθηκεν. So ἱερόω und καθιερόω. Lobeck Phryn. 192. Das Verbum scheint absichtlich hier gewählt, um Gott im Tempel als ein Weihgeschenk darzustellen, gleichsam als einen Figuranten.

ἀλλὰ πῶς λέγει κύριος; im Gegensatz zu dieser Ansicht der Juden.

καταργῶν αὐτόν. Durch die folgenden Aussprüche seines Propheten hat Gott jenes Vertrauen der Juden auf ihren Tempel zu nichte gemacht, und den Tempel verworfen. Ueber *καταργέω* vgl. II, 6.

μάθετε. Dieses Wort ist nicht mit Hilg. vom Vorigen durch ein Fragezeichen zu trennen, denn dieses ist ein von μάθετε abhängiger Fragesatz. So §. 1. VII, 6. 7. IX, 1. XI, 1. 8. XII, 11. XIV, 4. 7. XV, 8. So ist es mit Fragesätzen nach εἰ, πόθεν u. dgl. XV, 4. XVI, 5. 7. 8. Anders ist es natürlich, wenn πῶς wie §. 8 ohne Satz und Verbum steht.

τίς ἐμέτρησεν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ; So Esaj. XII, 12.

σπιθαμή, die Spanne, *dodrans*, die Weite zwischen dem ausgespannten Daumen und dem kleinen Finger. Hesych: σπιθαμή· τὸ μέτρον τὸ ἀπὸ τοῦ μεγάλου δακτύλου ἐπὶ τὸν μικρὸν διάστημα ἐκταθέν. Hebr. זֶרֶת.

ἢ τίς τὴν γῆν δρακί; ἤ, א BCFOV Lat. Dr. Hilg. καί, vulg. 70. Hef.

δράξ, die flache Hand, παλάμη τῆς χειρός. Hesych. Das ist die erste Bedeutung. Lex. Cyrill. δράξ· τὸ πλάτος τῆς παλάμης. Der Unterschied von σπιθαμή ist mithin der, dass dieses die ausgespannte Hand bezeichnet, δράξ nicht, sondern einfach die flache Hand, *palma*, etwa drei Zoll, jene acht Zoll.

οὐκ ἐγώ; λέγει κύριος. Diess fehlt bei den 70 und im Hebr.

ὁ οὐρανός μοι θρόνος. Hier beginnt die Citation von Esaj. LXVI, 1 bis zum Schluss des Paragraphen. Dasselbe Citat AG. VII, 49.

ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. Dieses Bild ist sowohl im A. T., als im N. T. sehr üblich.

ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; So א (d. h. οικοδομησεται). Lat. 70. Em. Cot. BOV Hilg. οἰκοδομήσατε. vulg.

ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; So א BCFOV Lat. καὶ τίς. vulg.

ἐγνώκατε ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν. αὐτῶν. Corr. א, vulg. Lat. ὑμῶν. א.

ἡ ἐλπίς. §. 1. ἤλπισαν.

§. 3.

Der zerstörte Tempel wird nach Esaj. XLIX, 17 wieder aufgebaut werden.

πέρας γέ τοι. ℵ. *πέρας γοῦν.* vulg. Ersteres ist unserm Briefe geläufig, letzteres findet sich nicht mehr.

πάλιν λέγει. πάλιν, an einer andern Stelle. Dieselbe ist von unserm Verfasser sehr frei citirt, und zu seinem Zwecke zurecht gemacht. Es ist aber in derselben immerhin des Knechtes Gottes Heilverkündigung für das Volk Israel enthalten. Und die bildlichen Ausdrücke der 70 berechtigen doch einigermassen zu jener Beziehung auf den Tempel.

ἰδοὺ. Das steht beim Propheten nicht Vs. 17, sondern Vs. 16.

οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον. Das müssen die Chaldäer gemeint sein. Im Hebr. heisst es: Es eilen deine Söhne herbei.

αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν. 70. *οἰκοδομηθήσῃ ὑφ' ὧν καθῃρέθης. αὐτὸν.* Corr. ℵ vulg. Lat. om. ℵ Weizs.

αὐτοὶ, die Chaldäer, gleichsam unter dem Befehl der die Erlaubniss gebenden Perser.

§. 4.

Und wirklich hat es jetzt den Anschein, als ob die Feinde den durch Titus zerstörten Tempel wieder aufbauen wollten.

Da die Worte dieses Paragraphen verschieden erklärt werden, und zudem für die Bestimmung der Abfassungszeit von besonderer Wichtigkeit sind, so wird die Sache selbst in einem Exkurs am Schlusse des Capitels einlässlicher erörtert werden.

γίνεται. Vulg. Lat. Hilg. om. ℵ, dem Weizs. a. a. O. 22. folgt, der es für eine Glosse erklärt. Es hat aber die äussern Gründe für sich, keine innern gegen sich. Auch Hilg. missbilligt das Weglassen von *γίνεται.* Die Worte *διὰ γὰρ* können nicht Grund sein zum Wiederaufbau, sondern nur zu *γίνεται,* zur Zerstörung. Eine ähnliche Wendung folgt §. 5 *καὶ ἐγένετο καθ' ἅ.*

διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. Das muss sich auf die Zerstörung durch Titus beziehen, wie die meisten, nur nicht Weisz., annehmen. Denn es setzt durch das *γὰρ* etwas für den Propheten Zukünftiges voraus, auch wenn *γίνεται* nicht gelesen wird (*οἰκοδομήσουσιν*), dessen erster Theil zur Zeit des Verfassers schon in Erfüllung ging (*καθῃρέθη*), der zweite noch bevorsteht, — *ἀνοικοδομήσωσιν.* Auf jeden Fall ist die Zerstörung

des Tempels deutlich vorausgesetzt, was bei dem überhaupt auf einem ganz andern Standpunkte stehenden Hebräerbriefe nirgends der Fall ist. Diess gegen Holzhausen in Hilg. Z. S. 1867. X, 1. 11. Im Uebrigen ist hier nicht zu übersehen, dass unser Verfasser bei der natürlichen Ursache der Zerstörung des Tempels stehen bleibt, *διὰ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς*.

νῦν kann nicht mit Gallandus, le Moyne (II, 917) und Cotelier zum Vorhergehenden gezogen werden. Das erlaubt die Wortstellung auch dem hellenistischen Volksschriftsteller nicht. Es gehört also *νῦν καὶ αὐτοὶ κ τ λ* zusammen, und steht im Gegensatz zu *καθηρέθη*, zur schon geschehenen Zerstörung des Tempels.

νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσωσιν αὐτόν. Der ganze Satz fehlt beim Lat. Da dessen Voraussetzung nicht in Erfüllung ging, wusste sich der Uebersetzer die Sache nicht zurechtzulegen, und legte sie bei Seite.

αὐτοὶ καί. So ℵ, Hilg. om. *καὶ* vulg. Liest man *καί*, so bezieht sich *αὐτοὶ* auf etwas anderes als *οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται*, und zwar auf das vorige *αὐτούς*, also auf die Juden. Epiphanius *de mensuris* p. 170 berichtet, dass Hadrian 47 Jahre nach der Zerstörung des Tempels (also 117) den Entschluss gefasst habe, Jerusalem aufzubauen, und habe den Aquilas über diese Bauwerke gesetzt, also einen Juden. Volkm. Apokryphen I, 44. Evv. 150. Liest man *καὶ* nicht, so ist das Folgende bloss von den Feinden ausgesagt. In Beziehung auf die Hauptverschiedenheit der Erklärung unserer Stelle macht diess keinen entscheidenden Unterschied. Aber erstere Lesart ist schon an sich natürlicher.

οἱ ὑπηρέται. Unter den Dienern der Feinde verstehen diejenigen, welche diesen Paragraph auf die gehoffte Wiederherstellung des Jüdischen Tempels beziehen, die Bauleute der Römer. Diejenigen aber, denen hier schon wie von §. 6 an von dem geistigen Aufbau des Tempels durch die Christen die Rede ist, sehen in diesen Dienern der Feinde die Heidenchristen, welche den Tempel geistig aufbauen, und als Unterthanen der Römer ihre Diener genannt werden. Dieselbe Verschiedenheit der Erklärung findet sich beim folgenden Wort:

ἀνοικοδομήσωσιν. ℵ, *ἀνοικοδομήσουσιν.* vulg. Hilg. Die Lesart des ℵ (sie mögen ihn wieder aufbauen, es ist möglich) begünstigt eher die Erklärung vom wirklichen Aufbau. Denn für unsern Verfasser passt es besser, diese Hoffnung unentschieden zu lassen. Für die andere Erklärung passt diese am besten beglaubigte Lesart nicht. Das Fut. aber verträgt sich mit beiden Erklärungen.

Ueber das Uebrige vgl. den Exkurs.

§. 5.

Beweis für die Verwerfung und Zerstörung des Tempels aus dem Buche Henoch.

πάλιν, in einer andern prophetischen Stelle über den steinernen Tempel, von dem immer noch die Rede ist.

ὡς ἔμελλεν ἡ πόλις. Die Construktion ist wie §. 2.

καὶ ὁ ναός. om. Voss.

καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαός. vulg. Lat. *καὶ ὁ λαὸς καὶ ὁ ναός.* ℵ.

Ueber *ἐφανερώθη* cfr. XIV, 5.

λέγει γὰρ ἡ γραφή. Die früheren Erklärer dachten an das A. T., worauf der Ausdruck zunächst hinwies, an Jerem. XXV, 36, oder Esaj. V, 5. Es ist aber in denselben weder von Schaafen, noch von einem Schaafstall die Rede. Die Stelle hat eher Aehnlichkeit mit Henoch LXXXIX, 56. 66 (nach Dillmann). Wenn auch dort die Stelle nicht wörtlich lautet wie hier, so hat doch Hilgenfeld mit Recht auf sie hingewiesen. Z. S. für wissenschaftl. Theologie. 1860. IV. 334. 1861. II, 221. 1862. I, 42, über Esra 64, über den N. T. Kanon. S. 10. 4. Barnabas p. 77. a. Ihm folgt Weizs. a. a. O. 26. Die Stellen im Henoch heissen nach der Uebersetzung von Dillmann: „54. Und ich sah den Herrn der Schaafe, wie er viele Niederlagen über sie brachte. 55. Und er überliess sie in der Hand der Löwen. 56. Und ich sah, dass er jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess, und sie alle in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand aller wilden Thiere. 66. Und sie verbrannten jenen Thurm, und zerstörten jenes Haus."

καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων. τῶν. ℵ. om. vulg. Das steht nicht im Henoch. Ueber ähnlichen Beisatz zu einer Citation vgl. XII, 9.

καὶ ἔσται. ℵ vulg. om. Lat.

Dieser hebräischartige Eingang bei einer Weissagung ist sehr üblich. So §. 6. AG. II, 17. 21. III, 23. Röm. IX, 26, und besonders oft bei den Sibyllinen, z. B. nur aus Buch V, 12. 28. 48. 130. 274. 344. 371. 433. 447. 458. 480, oder *ἔσσεται.* 26. 50. 56. 71. 164. 200. 211. 256. 361.

παραδώσει κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς. vulg. Lat. *καὶ παραδώσει* etc. ℵ. Dieselbe Var. ist bei AG. II, 17, wo sogar bei einigen auch noch *καὶ* vor *ἔσται* fehlt. Dieses *καὶ* hat dort ℵ, das zweite nicht. So ist es mit *καὶ ἐγένετο — καὶ.* Matth. IX, 10. XIII, 53. 54. Marc. I, 9. Das zweite *καὶ* fehlt Matth. XI, 1. XIX, 1. XXVI, 1 u. v. a. Auch unter §. 6 fehlt das zweite *καὶ.*

καὶ τὴν μάνδραν. μάνδρα, ovile, αὐλὴ im N. T., Hürde, Pferch, ist das Haus bei Henoch, also die Stadt Jerusalem, die Hürde der Schaafe. Joh. X, 1. 16. Hesych: *μάνδραι· ἕρκη, φραγμοὶ, αὐλαὶ,*

σηκοὶ βοῶν καὶ ἵππων. Suiceri Thes. Ecc. II, 398. Ic. Bos, Proleg. in 70 c. 3. Euseb. H. E. X, 4. 12. 28.

καὶ τὸν πύργον αὐτῶν. Der Thurm ist der Tempel. Dillmann 262, wie μάνδρα Jerusalem. Auch Micha IV, 8 heisst Zion πύργος ποιμνίου, eigentlich der Thurm des Hirten. Dass dergleichen Thürme zum Spähen von den Hirten errichtet wurden, sieht man aus 2 Chron. XXVI, 10.

εἰς καταφθορὰν V, 1. cfr. XII, 2. 5. Sonst steht παραδίδωμι auch mit Dat. Beide Construktionen öfters im N. T.

καὶ ἐγένετο. Vgl. γίνεται. §. 4. Das ist nun Bemerkung des Verfassers, die sich auf die Zerstörung durch Titus bezieht.

καθ' ἃ ἐλάλησεν κύριος. ℵ vulg. Lat. καθά. B, wie bei Matth. XXVII, 10. κατά. Men.

§. 6.

Der wahre Tempel Gottes, den Gott selber beim Propheten Daniel (IX, 24—27) in Aussicht stellt, wird im Namen des Herrn erbaut werden.

Mit diesem Gedanken wird der zweite, positive Theil des Capitels eingeleitet, der vom geistigen Tempel Gottes handelt.

ζητήσωμεν οὖν. Mit ζητεῖν wird gerne die allegorische Deutung eingeleitet. Vgl. zu XI, 1. Ueberdiess vgl. die ähnliche Wendung XIV, 4. XIII, 6 mit μάθετε und βλέπετε. Schon desswegen ist alles Vorige noch vom steinernen Tempel zu verstehen.

εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ; Wenn der steinerne Tempel verwerflich ist, giebt es denn gar keinen Tempel Gottes? Schon im Vorigen war ausgesprochen, dass es einen vollkommenen giebt, IV, 11, einen heiligen, VI, 15. Im Folgenden wird dieser Gedanke nun ausgeführt, und dieser Tempel als ein Tempel des Herrn bezeichnet, §. 8, als ein geistlicher Tempel, §. 10.

ὅπου kann den Grund angeben, wie unser: wo doch, da doch, d. h. 1 Cor. III, 3. 2 Petr. II, 11. Joseph Ap. I, 2. 3. II, 15. Dionys. Halic. Antiq. I, 5 (Ed. Silb.), IV, 175. p. 236, 43. περὶ του Δημοσθ. c. 66. A. περὶ συνθέσεως ὀνομ. c. 8. Irenaeus *adv. haeres.* V, 5. 1. Viger. 431.

αὐτὸς λέγει ποιεῖν. sc. αὐτὸν, wie oft, oder wie §. 7. ἡμᾶς.

καὶ καταρτίζειν, einrichten, bereiten. Exod. XV, 17. κατοικητήριον, ὃ κατηρτίσω. Esdr. V, 11. καὶ κατηρτίσατο αὐτὸν (οἶκον) αὐτοῖς. So Vs. 3. 9. VI, 14, immer neben οἰκοδομεῖν, wie hier neben ποιεῖν, neben denen es die specielle Einrichtung und Ausrüstung bezeichnet. Vgl. auch Psalm X, 4, nach den 70. Im N. T. steht es gern von der Zubereitung des Christen durch Gott wie ἑτοιμάζειν in unserm Briefe. Gerade darum passt aber der Ausdruck hier sehr gut.

γέγραπται γάρ. In der folgenden Stelle sieht man gewöhnlich eine freie Citation aus Daniel IX, 24—27, wo von der Wiederherstellung des Tempels nach den 70 Sieben die Rede ist. In den andern Versen ist in der Mehrzahl von den Hebdomaden gesprochen, Vs. 27 in der Einzahl. Aber durchwegs ist wie hier von der Wiederherstellung des Tempels die Rede, bes. Vs. 25, wenn auch mit andern Worten. Wegen des letzten Umstandes will Corrodi II, 72 hier lieber ein Citat aus einem apokryphischen Buche sehen, was aber nicht nöthig ist. Bei Daniel ist aber von der Erneuerung des Tempels in Jerusalem die Rede.

καὶ ἔσται, wie §. 5.

τῆς ἑβδομάδος. Das geht hier nach dem Sinne unsers Verfassers auf jeden Fall auf jene grosse siebentausendjährige Weltwoche, von der XV, 3 die Rede war. Nur ist man darüber verschiedener Ansicht, ob es sich, wie Hilg. will, auf die Vollendung dieser Weltwoche beziehe, oder auf den Eintritt des siebenten Jahrtausends, des tausendjährigen Reichs, mit dem die grosse Weltwoche zum Abschluss kommt.

Die Entscheidung hängt von der Fassung des Wortes *συντελουμένης* ab. Sprachlich kann es beides heissen, sowohl die Vollendung, XV, 4, — als auch den Eintritt der Vollendung und Erfüllung, XV, 3. *καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ*, als der siebente Tag eintrat, vollendete er. Also hier: wenn das Sabbatsjahrtausend eingetreten ist, dann wird der geistige Tempel gemacht und eingerichtet werden. Vgl. Röm. IX, 28. Luk. IX, 51. AG. II, 1. (*συμπληροῦσθαι*). Dass hier die letztere Fassung besser in den Gedankenkreis unseres Verfassers passe, vgl. XV, 5. Denn der wahre Tempel muss auch mit dem wahren Sabbat zusammengehen.

οἰκοδομηθήσεται ναὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. §. 7. 8. 70 bei Daniel IX, 25. *τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἱερουσαλὴμ . . . καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεία.* Men. *οἰκοδομηθήσονται.*

ἐνδόξως. ℵ OV Lat. §. 8. *ἔνδοξος.* vulg. BCF.

ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. ℵ. *ἐν*, vulg. Lat., der sich aber nicht wohl anders ausdrücken konnte als: *in nomine domini*; *ἐπὶ* steht wieder so §. 8; dieselbe Var. §. 7. Beide Präpositionen sind in diesem Fall im N. T. gebräuchlich.

§. 7.

Bevor wir Christen waren, war der Tempel unseres Herzens ein Götzentempel.

Der Tempel Gottes ist das Herz des Christen, bevor er aber ein Christ war, war es ein Götzentempel.

εὑρίσκω οὖν. Antwort auf *ζητήσωμεν.* §. 6.

ὅτι ἔστιν ναός. §. 6. *ναὸς θεοῦ.*

πῶς ουν. ℵ vulg. Lat. OV Corr. B. om. *οὖν*. BC Men.

οἰκοδομηθήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου; Er greift zurück auf die Worte §. 6, mit derselben Var. bei *ἐπὶ*.

μάθετε. Ist mit den vorigen Worten zu verbinden wie die Frage §. 2.

πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ. Vulg. Lat. Clem. Al. stromm. II, 20. 116. p. 489. *ὑμᾶς*. ℵ.

So ist auch nachher *ἡμῶν* zu lesen. Die Leser müssen, wie der Verfasser, nach diesen und den folgenden Worten Heidenchristen gewesen sein. Vgl. Lardner, Glaubwürdigkeit u. s. w. II, 1. 5. Schenkel, Theol. Studien. 1837. III. 668. Hilg. Apost. Väter. 32 f. Barnabas 77. a. Dressel IX. Das wollen aber die Oxforder Ed., Henke *de epistolae Barn. authentia* 58, Hefele Sendschreiben 131, Weizs. a. a. O. 7 nicht gelten lassen. Sie denken an Judenchristen und beziehen die Worte auf den Glauben an die jetzt durch Christus in Erfüllung gegangenen göttlichen Verheissungen, wie Hebr. VI, 1. *πίστεως ἐπὶ θεὸν* zu nehmen ist, da es unter den Anfangsgründen der judenchristlichen Gemeinde genannt ist. Allein an unserer Stelle weisen die folgenden Worte doch gar zu schlicht und bestimmt auf Heidenchristen. Auch die Lesart des ℵ bestätigt unsere Ansicht. Da man nämlich in der Zeit der Entstehung dieser Handschrift, und wie man aus Clemens Al. sieht, unsern Brief dem Barnabas, dem Begleiter des Apostels Paulus, zuschrieb, also einem Judenchristen, so glaubte der Abschreiber den Verfasser von dem klaren Vorwurf früherer Abgötterei ausnehmen zu müssen. Daher änderte er *ἡμᾶς* in *ὑμᾶς*.

ἦν. Vulg. Lat. Clem. Al. om. ℵ.

ἡμῶν τὸ κατοικητήριον. Statt des letzten Wortes hat Clem. Al. bloss *οἰκητήριον*. Allein jenes ist unserm Verfasser üblicher. §. 8. VI, 15. *κατοικέω*, §. 8. 9. X, 5.

τῆς καρδίας. Die Wohnung unseres Herzens ist eben unser Herz. Es ist Genet. *appositionis*. Winer Gramm. §. 59. 8. a). Wenn daher der Lat. nach seiner abkürzenden Manier *καρδίας* weglässt, und *erat habitatio nostra* giebt, so ist der Sinn derselbe.

φθαρτὸν καὶ ἀσθενές. Diese Ausdrücke sind gewählt um das heidnische Herz mit einem irdischen vergänglichen Tempel zu vergleichen, wie aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgeht.

φθαρτός. Auch dieses Adj. verbale bezeichnet die Eigenschaft XIX, 8, wie *δεκτός*. XIV, 9. XV, 8. *ἄφθαρτος*. XVI, 9. XIX, 8.

ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός. Umschreibung des gewöhnlichen *χειροποίητος*. Vgl. auch *ἀνθρωποποίητος*. II, 6.

ὅτι ἦν πλήρης μέν. ℵ vulg. Clem. Al. *ἦμεν*. Lat. *quia pleni eramus*, was Dr. aufnimmt, und *πλήρεις* schreibt. Dem *μὲν* ist *δὲ* am Anfang von §. 8 entgegengesetzt. Subjekt zu *ἦν πλήρης* ist natürlicher *καρδία* als *ναός*, welches letztere ja nur vergleichungsweise genannt ist. Auch wäre es auffallend zu sagen *ὁ ναὸς ἦν οἶκος*.

εἰδωλολατρείας. So ℵ Lat. Clem. Al. Dagegen fügt vulg. noch *οἶκος* bei. Der Text des letztern ist aber überhaupt hier verderbt. Denn er fügt überhaupt bei *οἶκος εἰδωλολατρεία* oder *ἡ εἰδωλο-*

λατρεία, was Dr. ändert in *καὶ εἰδωλολατρείᾳ ἦμεν οἶκος δαιμονίων*. Dieser Dativ (*idolorum cultu eramus daemonum domicilium*) scheint der Sprache unseres Verfassers fremdartig. Die Hauptsache aber ist, dass auch *ειδωλολατρεια* bei ℵ Lat. Clem. Al. fehlt. Schon Hef. hat es weggelassen, so Hilg.

καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων. ℵ vulg. Lat. *δαιμόνων*, Clem. Al.

Sache: Nach der Vorstellung der 70, der Apokryphen und des N. T. werden die Götter der Heiden als Dämonen, Geister, bezeichnet. Psalm XCV, 5. *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*, u. v. a. Siehe meine Auseinandersetzung bei Herzog XII, 34. So ist es auch durchgängig bei den Sibyllinen: I, 22. VIII, 47. 386. 393. XIII, 19. 27. Besonders wurde diese Ansicht von den Gnostikern festgehalten und ausgebildet. Nach den clementinischen Homilien (VII, 3) fällt der Mensch durch Theilnahme am Götzendienst in die Gewalt der Dämonen. So bei Tatian 12. Dann bei orthodoxen Apologeten. Tertull. ap. 22. 27. Minucius Fel. XXVI, 7 f. XXVII, 1. Cyprian IV, 3.

διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ. So *ἐναντίον ποιεῖν τινι*. AG. XXVIII, 17. 1 Thess. II, 15, aber auch *ἐναντία*. *πράσσειν πρός τι*. AG. XXVI, 9. Vgl. *παραδίδωμι τινι* und *εἰς*. In diesem Satze ist *ἡμᾶς* zu suppliren, wie §. 6. *αὐτόν*.

Der Götzendienst an sich ist Gott zuwider, und dann hat er noch viel Sündhaftes im Gefolge.

§. 8.

Die Christen werden der wahre Tempel Gottes dadurch, dass Gott in ihnen Wohnung macht.

οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. Alles im Anschluss und Gegensatz zu §. 7, *δὲ* steht dem *μὲν* daselbst entgegen. Das Fut. zeigt an, dass die Christen dazu beitragen müssen, dass die Sache sich immer mehr verwirkliche. XV, 7. VI, 19. Subjekt aus dem vorigen ist *κατοικητήριον*.

προσέχετε. vulg. Clem. Al. Stromm. II, 20. 117. p. 490. *προσέχετε δέ*, ℵ. om. Lat. Ueber *προσέχειν* vgl. IV, 9. 13. VII, 4. 6. 7. 9. XV, 4. mit *ἵνα*, IV, 13, mit *μήποτε*, IV, 14, *ἵνα* sonst so. VI, 19.

ἵνα hat denselben Zweck wie oben das Fut.

ὁ ναὸς τοῦ κυρίου. §. 6. *ναὸς θεοῦ*.

ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ. ℵ OV Lat. Hilg. *ἔνδοξος*. vulg. BC Men.

πῶς; μάθετε. Wenn bei *πῶς* das Verbum fehlt, so ist so zu trennen. Vgl. zu §. 2. Auf *πῶς* liegt übrigens hier Nachdruck. Es ist schon einigemal von der Errichtung des wahren Tempels die Rede gewesen; aber wie dieser zu denken sei, das muss jetzt gezeigt werden.

λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Der Verfasser nennt die einzelnen Theile der Erneuerung des Christen, durch die der

Tempel Gottes in seinem Herzen erbaut wird. Voran geht nach paulinischer Fassung die Vergebung der Sünden. V, 1. VI, 11. VIII, 3. XI, 1. XIV, 9. VII, 5.

Alles diess ist schon geschehen durch die Taufe beim Eintritt ins Christenthum, XI, 1. 5. 8. 11, es ist durch das Evangelium eingepflanzt, I, 2. IX, 9. Und zugleich steht die Vollendung noch bevor, *οἰκοδομηθήσεται*.

καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα κυρίου, die Hoffnung wird in unserm Briefe überall sehr betont wie bei Paulus der Glaube, hier besonders im Gegensatz zur falschen Hoffnung der Juden. §. 1. 3. Der Lat. übersetzt geradezu: *quum crediderimus in nomine Domini*.

ἐπὶ τὸ ὄνομα. ℵ Hilg. *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*. Vulg. O Hef. Dr. *ἐπὶ τῷ ὄνομα*. V, was eher für die erstere Lesart spricht. Eben so der Sprachgebrauch unseres Briefes, wozu auch noch §. 1 zu zählen ist. Doch kommt auch die andere Construktion vor: XII, 2. 3. Dieselbe Verschiedenheit in der Construktion von *ἐλπίζω* bietet auch das N. T.

ἐγενόμεθα καινοί. ℵ vulg. BCOV Lat. *γενώμεθα*. Clem. Al. Letztere Lesart ist offenbar aus der Rücksicht des Fut. *οἰκοδομηθήσεται*, und *ἵνα* entstanden. Allein in diesem Theil des Paragraphs ist alles als schon eingetreten dargestellt. Ueber *Sache* und Ausdruck vgl. V, 7. VI, 11. VII, 5.

So wird die Wiedergeburt bezeichnet bei Paulus als eine *ἀνακαίνωσις*, *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*, *καινὴ κτίσις*, *νέον φύραμα*, *ἀνανεοῦσθαι*. Dagegen bei Joh. *γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ*.

πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι, Parallelausdruck zum vorigen. Mit *κτιζόμενοι* vgl. *κτίσις* bei Paulus.

ἐξ ἀρχῆς, *de integro*. Der Ausdruck ist gebraucht in Beziehung auf die Herstellung dessen, das verloren ging. Der Lat. giebt: *non* (*nos?*) *sumus jam tales quales ab initio creati*. Die Emendation *nos* statt *non* ist wie IV, 1, und schliesst sich auf dieselbe Weise an die griechischen Texteszeugen an.

πάλιν. Vgl. *παλιγγενεσία*, *μεταμορφοῦσθαι*, bei Paulus, *ἀναγεννάω*, 1 Petr. I, 3. 23. und die Ausleger zu Joh. III, 3.

διό, weil wir durch Christus erneuert und wiedergeboren werden.

ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν. Da Gott in uns wohnt, sind wir eine Wohnung Gottes. VI, 15.

ἀληθῶς, in der That, wirklich. §. 7. I, 3. VII, 9. Hier im Gegensatz zu §. 7.

κατοικέω. Vgl. VI, 14. X, 5. XVI, 7. 9. 10. Vgl. Testam. Joseph. 10. *κύριος κατοικήσει ἐν ὑμῖν*, . . . *ὅπου δὲ κατοικεῖ ὁ ὕψιστος*, — *κύριος ὁ ἐν αὐτῷ κατοικῶν*. So Benjamin 6. Röm. VIII, 9. 11. 1 Cor. III, 16. 2 Tim. I, 14.

§. 9.

Inwiefern wohnt Gott in uns als in seinem Tempel?

Im vorigen Paragraph wurde gezeigt, inwiefern Gott Wohnung in uns macht, — in diesem, wie sich dieses Wohnen Gottes in uns äussert.

πῶς; ist also Angabe des Inhaltes, Frage mit Antwort. Die Aeusserungen dieses Wohnens Gottes, dieses Tempels sind daher im Nom. gegeben. Wie zeigt sich diess? Welches sind die Aeusserungen desselben?

ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, d. h. Sein Wort des Glaubens, αὐτοῦ, d. h. τοῦ ϑεοῦ, wie nachher bei ἡ κλῆσις αὐτοῦ, αὐτὸς, αὐτὸς. Dass wir freudig diesen Glauben verkündigen können, kann nur von dem in uns wohnenden Gott herrühren. Vgl. IX, 9. XI, 8. 11. XIX, 10. Ueber den doppelten Genet. XIX, 4. σου ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ. Beide Genet. sind von λόγος abhängig.

ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, seine Einladung zu seiner Verheissung, dass dieselbe jetzt eingetroffen sei. Also i. q. τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου. V, 9. ἐξουσία τοῦ εὐαγγελίου, VIII, oder nur was gewöhnlich τὸ εὐαγγέλιον.

Ueber κλῆσις, καλεῖν und κλητὸς, IV, 14. XIX, 7. III, 2. XIV, 9. Oft im N. T.

Ueber ἐπαγγελία, V, 6. VI, 17. XV, 7.

αὐτοῦ. vulg. Lat. om. ℵ. Es ist hier sehr passend wiederholt, weil darauf der Nachdruck liegt. Auch darin zeigt sich der in uns wohnende Gott.

ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων. Hier kann nun schon αὐτοῦ nach σοφία weggelassen werden. Seine Weisheit der gerechten Handlungen lebt im Christen, und ist ein Zeugniss des in ihm wohnenden Gottes. Δικαιώματα steht auch hier für etwas, das dem Christen anhaftet, Tugenden. I, 2. 6. II, 1, wo die einzelnen δικαιώματα genannt sind. Auch im N. T. kommt es so vor, wiewohl seltener. Röm. V, 18. Gewöhnlich *praeceptum*, auch in unserm Briefe.

αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς. sc. αὐτοῦ. Seine Lehrvorschriften, die ihr bei eurem Unterrichte gebt. Διδαχὴ ist die Handlung des Lehrens, die Unterweisung, subjektiv. IX, 9. XVIII, 1. und im N. T.

Lat.: *praecepta testamenti illius*. Er las διαϑήκης, st. διδαχῆς. So hat ℵ IX, 9 ebenfalls διαϑήκης st. διδαχῆς.

αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων. Gott im Menschen weissagt in ihm als einem Propheten. Ueber diese alte Vorstellung vgl. Exod. VII, 1. IV, 16. Jerem. XV, 19. Deutr. XVIII, 18. Unsere Stelle ist aber noch besonders desswegen zu bemerken, weil sie noch die allgemeine Inspiration aller wahren Christen ausspricht. Damit vgl. I, 3. IX, 9. Clem. Rom. I, 2. πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο. Justinus Mart. Dial. c. 87. 88. p. 315. spricht von den Gnaden-

gaben, die Männer und Weiber vom Geiste Gottes haben, und zwar als *προφητικὰ χαρίσματα*. c. 82. p. 308. Und Irenaeus sagt bei Euseb. H. E. V, 7. *οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσιν τῶν μελλόντων, καὶ ὀπτασίας, καὶ ῥήσεις προφητικάς.* Besonders sichtbar trat die Erscheinung im Montanismus hervor.

αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν. Diese Worte trenne ich nicht durch ein Komma von den vorhergehenden, sie enthalten nicht Einzelnes und mit dem Vorigen Paralleles, es zeigt keine neue Aeusserung an, sondern es erklärt bloss den vorigen Satz durch das allen andern Gliedern zukommende Allgemeine.

τοῖς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοις. ℵ vulg. Cot. Hef. Hilg. *τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους*. BCFOV Lat. Men. Voss, Mur. Dr. Letzteres wäre abhängig vom folgenden *εἰσάγει*. Diese Construktion ist verwickelter, nach *τοὺς* kämen noch vor seinem Verbum zwei *ἡμῖν*. Vgl. sonst mit diesen Worten XIV, 5. *τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ.* XII, 2. 5. Hebr. II, 15.

ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν. ℵ Lat. Hilg. *θύρας*. vulg. BCFOV. Hef. om. *τὴν* Dr. Men.

τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα. Bei der Thüre des wahren Tempels, des Herzens, haben wir, um im Bilde zu bleiben, an das Oeffnen des Mundes nach aussen zu denken, so dass durch denselben als durch eine Thüre die Verkündigung des Wortes Gottes hinausströmt bei denen, die vorher Sklaven des Todes gewesen waren. Vgl. XI, 8. *πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς.*

στόμα. ℵ vulg. *os sapientiae.* Ueber *στόμα* vgl. Röm. X, 10.

ὃ, Corr. ℵ vulg. Lat., om. ℵ.

μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν. ℵ vulg., om. Lat. Es mochte ihm zu spät und matt nachgetragen scheinen.

εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν. ℵ BFOV. Dr. Hilg. *εἰσήγαγε*. vulg. Lat. frei: *fecit de nobis domum incorruptam.* Er wollte genauer im Bilde bleiben, aus dem unser Verfasser etwas herausgefallen. Das Herz ist ja der Tempel. Nun aber führt Gott uns, unser Herz, in den unverwüstlichen Tempel. Auch Hef. übersetzt ähnlich wie der Lat.: *nos ipsos effecit tale templum.*

Die Lesart *εἰσάγαγε* des C. Men. Voss. ist Schreibfehler, man sieht aber nicht, ob sie aus *εἰσάγει* oder aus *εἰσήγαγε* entstanden sei. Das Präsens hat seinen guten Sinn, weil die Sache ja als fortdauernd dargestellt wird.

ἄφθαρτον, im Gegensatz zu *φθαρτὸν*. §. 7.

§. 10.

Das Heil kommt nur von dem im Christen als in seinem Tempel Wohnenden und Redenden.

ὁ γὰρ ποθῶν. ℵ BCFOV Lat. var. bei Cot. Dr. Hilg. *ὁ καί*, vulg. Hef. Mur.

ποθέω, kommt nicht mehr in unserm Briefe und im N. T. vor. Hingegen ἐπιποθεῖν im N. T. sehr oft, und oben I, 3. ἐπιπόθητος, *desideratus*. Das Simplex scheint in dieser spätern Zeit ziemlich ausser Gebrauch gekommen zu sein, daher Hesych glaubt es erläutern zu müssen: ποθεῖ· ζητεῖ, ἐπιποθεῖ.

σωθῆναι wie σωτηρία vom Ziel und Resultat der Erlösung. I, 3, u. s. w.

βλέπειν εἰς, mit Vertrauen auf etwas blicken. AG. III, 4. Matth. XVIII, 10.

οὐκ εἰς τὸν ἄνθρωπον, zunächst: nicht auf sich selbst, nicht auf den alten Menschen, und dann auch bei andern Christen. Vgl. Röm. VI, 6. Ephes. IV, 22. Gal. II, 20. 1 Joh. III, 20.

ἀλλὰ εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα. ℵ Hilg. ἐνοικοῦντα. vulg. Erstes wie §. 8. 9. X, 5, und κατοικητήριον. §. 7. 8. VI, 15. ἐνοικέω kommt in unserm Briefe nicht vor, wohl aber vom Inwohnen des göttlichen Geistes im N. T. und bei Philo, bei letzterem sogar εἰσοικέω, *de nobil.* §. 5.

καὶ λαλοῦντα, gleichsam wie in einem Orakeltempel. §. 9. αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων.

ἐπ' αὐτῷ. ℵ vulg. BCOV. Men. ἐν Lat. Dav. Dr.

αὐτῷ, neutral, nachher exegetisch erklärt durch ἐπὶ τῷ.

ἐκπλησσόμενος, darüber in Erstaunen gesetzt, dass. ἐκπλήσσομαι im guten Sinn, I, 3, im bösen, VII, 10. Wenn es nicht absolut steht, so wird es in unserm Briefe mit ἐπί τινι verbunden, und ebenso im N. T. Matth. VII, 28. XXII, 33. Marc. XI, 18. Luk. IX, 43. AG. XIII, 12.

ἐπὶ τῷ μηδέποτε, darüber, dass er niemals u. s. w.

μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος. Da ἀκηκοέναι und das folgende ἐπιτεθυμηκέναι zu ἐπὶ τῷ gehören, und doch beide einander entgegengesetzt sind, so wird jedes von ihnen durch ein μήτε eingeführt: „Darüber in Erstaunen gesetzt, dass er niemals solche Worte des aus seinem Munde Redenden gehört, noch selbst je zu hören Lust gehabt habe.“

ἐκ τοῦ στόματος. ℵ vulg. αὐτοῦ στόματος. BC. Men. Gutes Glossem. Alle drei Worte lässt der Lat. als tautologisch weg. Sie stehen indessen mit absichtlicher Beziehung auf ὅ ἐστιν στόμα. §. 9.

μήτε αὐτὸν. Em. Dav. Hef. Dr. Hilg. αὐτὸς. ℵ vulg. BCFOV.

ἐπιτεθυμηκέναι. ℵ vulg. ἐπιθυμηκέναι. C. Schreibfehler.

Das Folgende ist nun Recapitulation des ganzen Capitels, bes. des zweiten, positiven Theiles der letzten Paragraphen.

πνευματικὸς ναὸς. §. 6. 1 Petr. II, 5. 1 Cor. XV, 44.

οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ. §. 6. 7.

Exkurs zu XVI, 4.

Νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσωσιν (var. *ἀνοικοδομήσουσιν*) *αὐτόν.*

Bei dieser für die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefs so wichtigen Stelle frägt es sich vor allem: Ist hier von der Erneuerung des irdischen Tempels die Rede? Oder von der Erneuerung des geistigen Tempels, wie §. 6 f?

Die letztere Ansicht ist die ältere, schon von Menardus ausgesprochene. Von dieser Ansicht, die die Worte bereits von §. 4 an auf den geistigen Tempel bezieht, reden wir zuerst.

Nach dieser Ansicht wird jetzt (νῦν), und in der Zukunft sowohl von den Judenchristen (καὶ αὐτοὶ), als von den Dienern der Judenfeinde (καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται), den Heidenchristen, deren Vorfahren im Dienste der heidnischen Römer unter Titus an der Zerstörung des Tempels Theil nahmen, dieser geistige Tempel erbaut. Dieser Ansicht traten in neuerer Zeit bei Hefele, Hilgenfeld, Riggenbach (Joh. 47). Sie ist besonders von Hilg. im Gegensatz zu Volkmars Deutung auf die von den Juden in der Anfangszeit Hadrians gehoffte Wiedererbauung des Tempels in Jerusalem entwickelt worden. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858. II, 285. Apost. Väter 28, 37. Kanon und Kritik d. N. T. 1863. S. 178 f. Barnabas 75. b. f.

Einstweilen ist gegen diese Auffassung unserer Stelle Folgendes einzuwenden:

a) Die ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν können, insofern sie den geistigen Tempel wieder aufbauen, nicht als Diener der Heiden bezeichnet werden.

b) αὐτοὶ können wegen des vorhergehenden αὐτοὺς keine andern als dieselben sein, also Juden. Diese bauen aber den geistigen Tempel nicht auf, sondern setzen ihre Hoffnung auf den steinernen.

c) αὐτὸν bezieht sich auf den steinernen Tempel, von dem im Vorhergehenden die Rede war, dass er zerstört worden sei, καθηρέθη. Zwischen dem steinernen und dem geistigen Tempel besteht nach der Ansicht des Verfassers gar kein solcher Zusammenhang, dass die Errichtung des geistigen Tempels als ein Wiederaufbau (ἀνοικοδομεῖν) des steinernen Tempels angesehen werden könnte, nicht einmal als ein eigentlicher Typus, wie im Hebräerbrief.

d) §. 5 ist auch noch vom irdischen Tempel die Rede.

e) Der Uebergang zum geistigen Tempel geschieht ganz deutlich erst §. 6 mit ζητήσωμεν κ' τ' λ'. Vorhergehende Andeutungen von etwas, das in der Folge weiter ausgeführt werden soll, geschehen ganz anders, deutlich und direkt. So vom Tempel IV, 11. VI, 15. So im Ganzen auch Weizsäcker, Programm S. 23, gegen Hilgenfeld.

Von denjenigen nun, welche unsere Stelle auf den Wiederaufbau des steinernen Tempels beziehen, geht am weitesten hinauf Weizsäcker 25, 31. Er denkt an den Tempel Serubabels, steht aber mit seiner Ansicht ganz vereinzelt da. Allerdings ist bei Jesajas von der bald nach der Zeit des Propheten eintretenden Wiederherstellung des Volkes und der Trümmer durch die Heiden die Rede. Und diese

Weissagung ging allerdings beim Tempel Serubabels in Erfüllung. Der Tempel wurde mit Persischer Unterstützung wieder gebaut. Allein unser Verfasser bezieht die Erfüllung auf seine Zeit. *Νῦν* kann man doch nicht mit Gallandus und Cotelerius zum vorhergehenden Satz beziehen; *ἀνοικοδομήσωσιν*, wenn man auch nicht das Fut. für die richtige Lesart hält, weist auf Gegenwart und Zukunft, nicht auf Serubabel. Mit *γίνεται* ist auf eine Tempelzerstörung hingewiesen, die später als der Prophet gedacht wird. Die Perser können ebenfalls nicht die Diener der Chaldäer genannt werden.

Gegen diese und ähnliche Einwendungen antwortet Weizs., dass unser Verfasser öfters den citirten Weissagungen eine eigene erläuternde Weissagung beigebe, die sich an die Worte des Propheten, als wäre sie dessen eigene, anschliesse. So XV, 4, wo mit *τοῦτο λέγει* die Erklärung des Verfassers im Fut. angehängt ist, also als ebenfalls zur frühern Weissagung gehörig. Eben so ist VII, 5 die beigefügte Erläuterung auf diese Weise mit *πρὸς τί* eingeführt, VII, 11 mit *φησίν*. W. hätte noch XII, 9. XVI, 5 nennen können. Aber in allen diesen Stellen ist die Erweiterung unseres Verfassers als Fortsetzung der Weissagung angehängt, sei es nun durch eine Vermittlung, *τοῦτο λέγει*, *φησίν* u. dgl., sei es ohne eine solche. Diese ist dabei nicht das Wesentliche. Unser Verfasser will bei solchen Stellen sagen: In diesem von mir durch die Beifügung erläuterten Sinne wird geweissagt oder befohlen, so dass die Beifügung mit zur Weissagung oder zum Befehle gerechnet wird. Hier aber werden unsere Worte nicht als Erläuterung an die Weissagung angehängt, sondern zwischen der Weissagung und der Erfüllung ein bestimmter Gegensatz gemacht. Diess geschieht durch *νῦν*, durch *γίνεται*, und durch *καθηρέθη*, welches letztere auch nach Menardus, Hefele, Hilgenfeld, Ewald u. s. w. auf etwas dem Propheten noch Zukünftiges sich beziehen muss.

Ewald in seiner Geschichte Israels VII, 20 bezieht unsere Stelle auf Hoffnungen der Juden zur Zeit Vespasians, derselbe werde den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen. Es habe sich das Gerücht erhalten, dass Vespasian an die Stelle des alten Tempels einen neuen bauen werde. Woher weiss das Ewald? Er beruft sich auf unsere Stelle als Beweis. Es heisse ja, dass ebendieselben (*αὐτοί*), welche den Tempel zerstört haben, ihn wieder aufbauen würden, was natürlich sehr bald nach der Zerstörung hätte geschehen müssen. Allein *αὐτοὶ* ist nicht dasselbe was *οἱ αὐτοὶ*, und nach *αὐτοὶ* muss *καὶ* folgen, wodurch es auf die Juden hinweist.

Es war ein sicherlich scharfsinniger Blick ohne alle Spitzfindigkeit und Gewalt an den Worten, wenn Volkmar in unserer Stelle eine Beziehung auf die ersten Zeiten Hadrians sah. Diese Bestimmung der Abfassungszeit des Briefs ist nicht neu, schon Terzelius hat dieselbe aufgestellt. Vgl. Einl. §. 4. Das Resultat der Exegese unserer Stelle sowohl als auch die dogmatische Physiognomie des ganzen Briefs (Einl. §. 4 und 3) passen am besten in die Zeiten Hadrians. Dazu kommen nun noch historische Gründe.

Die Ansicht Volkmars geht wesentlich dahin, dass die Juden am Anfang des durch Hadrian angeordneten Tempelbaues in Jerusalem (anno 119) sich der Hoffnung hingegeben hätten, der Kaiser wolle ihnen ihren Tempel wieder herstellen.

Er hat diesen Gedanken in folgenden Schriften dargelegt:

Ueber den Marcion. 1852. S. 176. Theol. Jahrb. 1856. S. 350. Religion Jesu 1857. S. 392. Commentar über den äthiopischen Henoch, Deutsch-Morgenl. Z. S. 1859. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860. S. 301. 1861. S. 212. 1862. S. 216. Comm. zur Apoc. Joh. 1862. 12. Theol. Litt. Blatt. 1863. S. 376. Handbuch der Aprokryphen. 1863. II. S. 377. (4 Esra). Programm über die ersten Capitel des Barnabasbriefs. 1865. S. 2. 10 f. Ursprung unserer Evang. 1866. S. 65 f, 110 f, 140 f.

Schon vorher hatte diese Ansicht, aber nur kurz, ausgesprochen le Moyne, *varia sacra*. 1694. II, 912. An Volkmar schlossen sich an Köstlin, Synopt. Evang. 1853. S. 121. Baur, Dogmengeschichte I, Ed. 2. Zeller Theol. Jahrb. 1856. 360. Hase, Kirchengesch. Ed. 6. S. 36. Tischendorf: Wann wurden unsere Evv. u. s. w. Ed. 4. Keim, Jesus von Nazara. I, 51. 143.

Was Volkmar mit dieser seiner Ansicht über die Abfassungszeit unseres Briefs und über die Auffassung unserer Stelle noch in Verbindung setzt über die Bücher Henoch und 4 Esra, über Akiba und Bar Kocheba, und Anderes aus der Zeit Hadrians kann hier als unwesentlich für unsere Frage bei Seite gelassen werden.

Für seine Ansicht über unser Buch und unsere Stelle beruft sich Volkmar nicht auf letztere selbst, sondern auf die Berichte jüngerer Jüdischer Geschichtschreiber und Gelehrten:

Grätz, Geschichte der Juden. IV, 121. 148 f. 511. 151. Jost, Geschichte des Judenthums. II, 77 f. Basnage, *Hist. des Juifs* VI, 9. Diese versichern, Hadrian habe anfänglich auf Bitten der Juden die Erlaubniss gegeben, dass der Judentempel wieder aufgebaut werden dürfte, sei aber bald wieder anderer Meinung geworden. Namentlich lebte diese Hoffnung auf Wiederherstellung des Tempels in jener ersten Zeit (119) in dem einflussreichsten Rabbi Akiba, Jost II, 66. Grätz IV, 149. 511, der schon unter Trajan vielfache Reisen unternommen, und den Juden ein Mittelpunkt gewesen war. Jost II, 59. 66. Grätz IV, 157. Volkm. Handb. der Apokryphen. I, 156.

Weizsäcker S. 24 wendet ein, dass in diesen Berichten viele Ruhmredigkeit und Geheimnisskrämerei enthalten sei. Aber das ist doch kein grosser Ruhm, wenn man sich in seiner Hoffnung getäuscht sieht. Es handelt sich auch hier nicht sowohl darum, ob Hadrian jenes Versprechen wirklich gegeben habe, obschon es der Midrasch berichtet, Grätz IV, 510, als vielmehr darum, ob die Juden zur Abfassungszeit unseres Briefs daran geglaubt haben. Diess letztere zu bejahen beruht nicht auf Geheimnisskrämerei, sondern auf verschiedenen Quellenberichten. Aus denselben geht hervor, dass die Juden gar wohl zu ihren Hoffnungen berechtigt scheinen konnten, einmal dadurch, dass der neue Tempel an die Stelle des alten zu stehen kam.

Dazu kam, dass Hadrian Tempel ohne Götterbilder errichtete, *qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris jusserat fieri, quae hodie, quia non habent numina, dicuntur Adriani. Ael. Lampridius in vita Alexandri Severi.* c. 43. Dieser meint sogar, er hätte Christo einen Tempel errichten, und ihn unter die Götter aufnehmen wollen. Die Juden bezeugten thatsächlich ihre gute Meinung von Hadrian dadurch, dass sie ihm, als er nach Judaea kam, ihm zu Ehren geprägte Münzen überreichten. Grätz. 149, gerade wie Mauritanien und Libyen, Sizilien und Macedonien, Achaja und Bithynien ihn auf ihren Münzen ihren Restitutor nennen. Eckhel *doctrina numorum* VI, p. 486—501. Darum wurde er auch in der ersten Zeit seiner Regierung von der Jüdischen Sibylle gepriesen als *πανάριστος ἀνήρ, καὶ κατὰ πάντα νοήσει.* Sibyll. V, 48. X, 163, während er später ein abscheulicher Mann heisst, der Trauer und Jammer bringt. Sibyll. VIII, 52 f. Eben so weissagt im Anfang der Regierung Hadrians die Sibylle (V, 414 f, 422, 433) die Erbauung des Tempels. Jonathan zu Esaj. LIII, 5 kündigt den Messias als den Erbauer des Tempels zu Jerusalem an; nach 4 Esdra XIII, 6. 35 f erbaut der Messias den Berg Zion von Neuem. Auch zu spätern christlichen Schriftstellern war die Ueberlieferung gekommen, dass die Juden zur ersten Zeit Hadrians den Tempel wieder aufbauen wollten, so zu Nicephorus III, 24. Cedrenus XII, 249. Die ausserordentliche Baulust, durch die die Römischen Kaiser ihren Kunstsinn darlegten, und Hadrian vor allen oben an, diente den Juden als Anker ihrer nie schwindenden Hoffnung. Auch seine öftern Unterredungen mit Rabbi Josua, einem damaligen Führer der Juden, Grätz IV, 155, konnten diese Hoffnungen der Juden leicht unterhalten.

Hier frägt es sich auch noch, ob und inwiefern unser Verfasser diesen Hoffnungen der Juden Beifall schenkte? und wie in dieser Hinsicht unsere Stelle aufzufassen sei? Liest man das Fut. *ἀνοικοδομήσουσιν*, so scheint er eher diese Hoffnungen zu theilen, oder man nimmt mit Köstlin an, er verhöhne sie, und bezeichne die Errichtung des Tempels des Jupiter Capitolinus ironisch als eine Erneuerung des Jehovatempels. Ersteres ist an sich nicht wahrscheinlich, letzteres hat für die Ironie doch auch gar keinen Anknüpfungspunkt in den Worten unserer Stelle. Und zudem hatte es sich anno 119 noch nicht herausgestellt, dass der neue Tempel dem heidnischen Gotte errichtet werden würde. Am besten liest man mit dem ältesten Texteszeugen *ἀνοικοδομήσωσιν*, „sie mögen ihn wieder aufbauen", so dass unser Verfasser die Sache als nicht für ihn wichtig, unentschieden lässt. „Gesetzt, sie mögen den Tempel erneuern, was am Ende möglich ist, immerhin ist auch dieser erneuerte Tempel nicht der wahre. Der wahre ist derjenige, von dem sogleich die Rede sein soll."

Mit dieser Fassung der Situation der Zeitverhältnisse (119), in denen unser Brief, und namentlich unsere besprochene Stelle geschrieben worden sind, erledigen sich auch ohne Schwierigkeit die dagegen erhobenen Einwendungen.

Hefele bemerkt in seinem Sendschreiben (141), dass wenn der Brief 119 oder später geschrieben worden wäre, der Aelia Capi-

tolina, deren Bau in diesem Jahre begann, hätte Erwähnung geschehen müssen. Warum? Auf die Stadt kommt es unserm Verfasser nicht an, von ihr ist hier gar nicht die Rede, sondern vom Tempel, vom steinernen und vom geistigen, von der Zerstörung des erstern, von dem Aufbau des letztern. Zweitens wendet Hefele ein, dass bald nach dem Jüdischen Kriege unter Hadrian die Gefahr des Ebionitismus verschwunden sei. Allein das Jahr 119 fällt ja mit den nächst folgenden vor den Jüdischen Krieg und dessen Beendigung. Er dauerte von 131—135.

Dieselbe Bemerkung dient zugleich gegen *Weizsäckers* Behauptung, dass die Sage vom Wiederaufbau des Tempels keinen Zeitpunkt geboten hätte, der für die jüdische Erwartung gepasst hätte. Für die spätere Zeit, in der der Judenhass des Kaisers deutlich an den Tag trat, ist diess allerdings richtig. Aber im J. 119 konnten die Juden solche Hoffnungen hegen, ohne dass deswegen die Römer aufgehört hätten als die Erbfeinde der Juden zu gelten, die ja den Temgel als Feinde zerstört, und jetzt im Dienste Hadrians wieder aufbauen sollen.

Hier frägt es sich noch um die nähere Bestimmung der *ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν*. Dass Köstlin (S. 121) damit am passendsten die Werkleute beim neuen Tempelbau erblickte, dafür sprechen mir folgende Gründe. Der baulustige und vielreisende Hadrian pflegte eine grosse Zahl Bauleute mit sich zu nehmen. Aurelius Victor sagt von ihm in seiner Epit. 4: *Namque ad specimen legionum militarium fabros, perpendiculatores, architectos, genusque cunctum exstruendorum moenium seu decorandorum in cohortes centuriaverat.* Bei dieser in die Augen fallenden Erscheinung kann es nicht auffallen, dass die *ὑπηρέται, fabri,* besonders herausgehoben werden. *Ὑπηρέται* sind überhaupt Arbeitsgehülfen, *operantes* bei Amm. Marc. XXIII, 1, *socii*, z. B. *socii navales,* Matrosen; Joseph. Ap. II, 31 nennt die Heloten die *ὑπηρέται* der Spartaner, weil sie ihr Land bearbeiteten. Von Unterthanen als solchen oder Soldaten wird der Ausdruck nicht gebraucht im Gegensatz zur Regierung, sondern immer nur im Gegensatz zu den Arbeit anweisenden Herren. Xenophon Agesilaus I, 22. *ὅσα δοῦλοι δεσπόταις ὑπηρετοῦσιν, — ὅσα ἐλεύθεροι ἄρχουσι πείθονται. Δοῦλοι* sind aber bei den Alten häufig die Arbeiter, die *ὑπηρέται*. Daher erklären sowohl Suidas als Hesych *ὑπηρέται* durch *δοῦλοι*. Joh. XVIII, 36 nennt Christus seine Jünger und Anhänger, die für ihn kämpfen würden, *ὑπηρέται,* nicht weil er sie als Soldaten in diesem Falle bezeichnen will, sondern als seine Gehülfen und Arbeiter, seine *διάκονοι,* Joh. XII, 26, ja sogar als seine *δοῦλοι*. Joh. XV, 15. XIII, 16, deren *κύριος* er ist. Joh. XIII, 13. 1 Cor. IV, 1. So sind zusammengenannt *οἱ δοῦλοι καὶ ὑπηρέται,* Joh. XVIII, 18.

Wenn die Stelle Clemens Rom. I, 37. *οἱ στρατευόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν* zu Gunsten der Beziehung der *ὑπηρέται* auf die heidenchristlichen Soldaten unter Titus und Hadrian angeführt wird, so passt diess also auch nicht wegen des Sprachgebrauchs des Wortes. Die römischen Soldaten sind dort überhaupt als Muster der

Disciplin genannt; ἡμῶν bezieht sich überhaupt auf die Römer, zu denen Clemens wie die corinthischen Christen gehörten, nicht bloss auf die heidenchristlichen Soldaten.

Zum Schlusse mache ich darauf aufmerksam, wie sich diese jüdische Hoffnung auf Erneuerung ihres Tempels in Jerusalem auch noch bis in *spätere Zeit* zäh erhalten hat. Wie natürlich ist es, dass diese früher, namentlich vor dem jüdischen Kriege unter Hadrian, an jeden Schein in der Gegenwart anschloss, die talmudischen Juden erwarten sogar, dass Gott selbst den dritten Tempel auf drei Bergen bauen, oder im Himmel gebaut aus Silber, Gold und Edelsteinen vom Himmel herabkommen lassen werde. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum. II, 772. 847 f. 859 f. Abarbanel in Zach. VI, 12. Diese Erwartung gründet sich sowohl auf die wörtliche Fassung von Ezech. XL f, als auf die Analogie der drei Patriarchen. Abarbanel in Esaj. II. Man erwartete auch vom Messias, dass er den Tempel bauen werde. Eisenmenger II, 720. 849 f. Abarbanel a. a. O. Auf jeden Fall werde dieser Tempel zur Zeit des Messias errichtet werden, *in adventu goëlis et resurrectione mortuorum*. Abarb. in Ezech. XLIII. Damit stimmen überein Jarchi, Aben Esra und Kimchi. Eisenmenger II, 859. Der Rabbi Becchai lehrte, dass die Edomiter (d. h. die Römer) denselben bauen werden. Eisenmenger II, 850. Jost a. a. O. II, 75. Die Juden versuchten sogar noch unter Constantin dem Grossen den Jehovatempel wieder herzustellen. Nach Hieronymus ad Esaj. LXVI, 29 erwarteten auch die Ebioniten eine solche herrliche Wiederherstellung des Tempels. Die Juden selbst aber auferlegten den Proselyten eine Geldsumme für ein Opfer auf den Fall hin, dass der Tempel wieder hergestellt würde. Grätz Geschichte der Juden. IV, 121. Noch am Anfange des vorigen Jahrhunderts sangen die Juden ein schauerliches Gebet ab um Wiederherstellung des dritten Tempels, das Bollhagen vollständig mittheilt in seiner Dissertation *De templo Judaeorum tertio*. 1717.

Cap. XVII.

Erster Schluss des Briefes. Persönlicher Rückblick des Verfassers auf sein Schreiben.

§. 1.

Der Verfasser hofft, in seinem Schreiben etwas nach Kräften zum Heile seiner Leser beigetragen zu haben.

ἐφ' ὅσον ἦν ἐν δυνατῷ. ℵ vulg. om. ἐν δυνατῷ. Lat. Vgl. IV, 11. ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐν ὑμῖν. XIX, 8. ὅσον δύνασαι.

καὶ ἁπλότητι. Lat. *in simplicitate*. Er wird das vorige ἐν, das hier fortwirkt, auch gelesen, aber wegen seiner Liebe zur Kürze

mit seinem *δυνατῷ* weggelassen haben. So steht *ἐν ἁπλότητι.* VIII, 2. *ἁπλῶς*, VI, 5, hier im Gegensatz zu *ἐν παραβολαῖς*, ohne Ansprüche auf höhere Weisheit. Im N. T. werden diese Ausdrücke im moralischen Sinn gebraucht, wie unten XIX, 2. Ueber die Sache vgl. zu §. 2. *οὐ μὴ νοήσητε.*

δηλῶσαι. So IX, 8.

ὑμῖν. ℵ BCFOV var. bei Cot. *ἡμῖν.* vulg. Lat. *nobis*, was aber Hilg. in *vobis* corrigirt. Hier passt *ὑμῖν* allein. Sonst kehrt diese Variante oft wieder.

ἐλπίζει. ℵ vulg. *ἐλπίζῃ*, OV, im letzten corrigirt. Der Lat. kürzt alles von hier an im Paragraph so ab: *non intermisi quidquam.*

μου ἡ ψυχή. ℵ vulg. Dagegen fügt corr. ℵ nach *μου* noch bei *ὁ νοῦς καί*, was Hilg. in den Text nahm. Dagegen sind sowohl die äussern Gründe — zwei Zeugen gegen einen — als die innern, denn unser Verfasser braucht *νοῦς* nie so allgemein neben *ψυχή*, etwa wie *διάνοια*, sondern von der höhern Einsicht, syn. mit *σοφία*, VI, 10. So im N. T.

τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μή. corr. ℵ vulg. om. ℵ, *μή.* corr. ℵ.

παραλελοιπέναι με τι. vulg. *παραλελιπεναι.* ℵ Itazism. om. *με* ℵ Hilg.

Der Dat. der Sache ist bei *παραλείπειν*, *praetermittere*, nicht gebräuchlich. Cot. erklärt: *nihil me desiderio reliquisse*, dass ich meiner Lust nichts übrig gelassen habe; wörtlicher: dass ich in Nichts hinter meiner Lust zurückgeblieben sei, wie *ἀπολείπεσθαι*, oder *ἥττω εἶναι τῆς ἐπιθυμίας*.

ἐπιθυμία, Lust, wird in unserm Briefe gewöhnlich im bösen Sinne gebraucht, X, 9. XIX, 6, wie im N. T. Doch lässt es wie unser Lust auch den guten Sinn zu, XXI, 7. XVI, 10. Matth. XIII, 17. Luk. XV, 16. XVII, 22. Suidas: *ἐπιθυμηταί· πρόθυμοι.*

τῶν ἀνηκόντων ὑμῖν εἰς σωτηρίαν. vulg. *ἀνοικόντων.* C. Men. Itazismus. Statt *ὑμῖν* hat O *ἡμῖν*, was aber corrigirt ist in *ὑμῖν*, om. *ὑμῖν* ℵ.

ἀνήκω, bei den 70, Paulus, Clem. Rom. I, 35. 45, bei den 70 auch *προσήκω*, bei Clem. R. I, 41. *καθήκω.*

Ueber *σωτηρία* durch Lehrer XIX, 10. Nach dem Gegensatze zu §. 2 sind die Heilsthatsachen der christlichen Vergangenheit gemeint.

§. 2.

Die Enthüllung über Gegenwart und Zukunft würdet ihr doch nicht verstehen.

ἐὰν γάρ. Grund warum er bei dem Heil der Vergangenheit beharrt.

περὶ τῶν ἐνεστώτων ἢ μελλόντων. ℵ Lat.: *de instantibus ac futuris*, om. *ἐνεστώτων ἤ.* vulg. Es ist ihm aber nur verschoben nach *σωτηρίαν.* Die eschatologischen Verhältnisse beginnen aber schon

mit der nächsten Gegenwart. IV, 1. 3. Vgl. den Exkurs zu C. IV. Dann folgen die *μέλλοντα σκάνδαλα*, IV, 9.

γράφω ὑμῖν. ℵ vulg. *γράψω ὑμῖν.* Corr. ℵ. Allein *ἐὰν* kann ebenso gut, wenn der Aor. mit *οὐ μὴ* folgt, mit dem Praes. Conj. als mit dem Aor. verbunden werden. Winer Gramm. §. 41. 2. b. c. Wenn ich auch jetzt schreiben wollte, Lat. *scribam*, besser als Cot. Hef. Dr. *si scripsero*, denn das würde ein einzutretendes Faktum voraussetzen; und eben desswegen darf es im Folgenden nicht heissen *non intelligetis*, sondern *non intelligatis, intellexeritis*.

οὐ μὴ νοήσητε. Der Conj. in solchem Nachsatz ist nicht nothwendig, aber erlaubt: So dürftet ihr es nicht verstehen.

Sache. Diese Behauptung scheint nun sehr bestimmt manchen andern Aeusserungen unseres Briefs zu widersprechen. Ist doch gleich am Anfange desselben die Freude darüber ausgesprochen, dass die Gnade der geistlichen Gabe (*πνευματικῆς*) so bedeutenden Geistern, wie die Leser sind, eingepflanzt sei. I, 2. 3. 5. Gott wird gepriesen, dass er den Verstand und die Weisheit gab, seine Geheimnisse (*κρύφια, παραβολὴν κυρίου*) zu verstehen (*νοεῖν*) VI, 10. X, 12. (*συνίεναι*) X, 12. Die Leser werden daher aufgefordert, die Weissagungen einzusehen, IV, 6. Denn Gott hat uns nicht bloss die Vergangenheit kundgegeben, sondern uns auch über die Gegenwart unterrichtet, und über die Zukunft nicht ohne Einsicht gelassen. I, 7. V, 3. Somit wird denn auch Zukünftiges mitgetheilt. IV, 3 f. VI, 18. 19. XV, 4. 8. XXI, 3. Diese höhere Einsicht bezieht sich namentlich auf die Allegorie, *παραβολαί*, X, 1, deren Verständniss durch die *γνῶσις* gegeben wird, die man neben dem Glauben haben muss. VI, 9. IX, 8. X, 10. XIII, 7. cfr. I, 5. Ebenso beziehen sich Verstand und Weisheit VI, 10 auf die Allegorie. Der Mangel derselben bei den Juden wird gerügt. X, 12.

Dieser Widerspruch des Verfassers mit sich selbst erklärt sich einigermassen durch die relative Natur der höhern Einsicht, die bald den Lesern zugeschrieben, bald wieder abgesprochen werden konnte. Und dann kommt dem überschwenglichen Verfasser das, was er gegeben hat, gar gering und wie nichts vor gegen dem, was er noch geben könnte, nur als das Schlichte der *παραβολή*, VIII, 2. VI, 5, als die Erstlinge der *γνῶσις*. I, 7.

διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι. Wie man sagt *κεῖται ἐν φανερῷ*, es liegt am Tage, im Klaren, wie *φανερόν ἐστι* und *κεῖται ἐν ἀφανεῖ*, es liegt im Dunkeln, Vig. 258. b. 266 a, so kann man sagen *κεῖται ἐν παραβολαῖς*, es befindet sich in der Allegorie, liegt in der Allegorie verborgen.

παραβολή bezeichnet nämlich ausser Gleichniss und Sprüchwort auch noch eine bildliche und vorbildliche Räthselrede, räthselhafte Sache. Chrysost. zu Psalm 49: *ἔστι παραβολὴ ὁ αἰνιγματώδης λόγος, οἱ πολλοὶ λέγουσι ζήτημα, ἐμφαῖνον μέν τι οὐκ αὐτόθεν* (*illico*) *δῆλον ὂν ἀπὸ τῶν ῥημάτων ἀλλ᾽ ἔχον ἔντος κεκρυμμένην διάνοιαν.* Somit ist *παραβολὴ* eng verwandt mit *ἀλληγορία* und dem ältern *ὑπόνοια*, über welches vgl. meinen Commentar zu Philo's Weltschöpfung.

S. 403. Diese beiden zuletzt genannten Worte gebraucht unser Verfasser nie, obschon er mit der Sache selbst so viel zu schaffen hat. Sein Ausdruck dafür ist eben *παραβολή*, IV, 10, und für die Sache, die durch eine *παραβολή* bezeichnet wird, gebraucht er oft *τύπος*. Auch im N. T. findet sich das Wort einigemal in diesem Sinn. Hebr. IX, 9. XI, 19, und bei den 70. Prov. I, 6. *νοήσατε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον.* Ezech. XX, 49. *αὐτοὶ λέγουσι πρὸς μὲ· οὐχὶ παραβολή ἐστι λεγομένη αὕτη;* Sir. XXXIX, 3. *ἐν αἰνίγματι παραβολῶν.* Justin. M. Dial. c. 97. *Δαυὶδ εἰς τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐν παραβολῇ μυστηριώδει οὕτως εἶπεν.*

ταῦτα μὲν οὕτως. Damit ist ein abschliessender Rückblick auf das Sendschreiben geworfen.

Bei den Griechen, besonders bei den Historikern, schliesst nicht selten ein grösserer Abschnitt mit *μὲν*, wobei dann in der Regel der folgende Abschnitt mit *δὲ* eingeführt wird. Vig. 536. a. Nicht bloss bei Historikern schliesst sogar oft ein Buch mit *μὲν*, und das folgende fängt mit *δὲ* an. So Thuc. III. VII. Herodot. IV. VII. VIII. Xenophon Cyrop. IV, Polyb VII, XXXIX, Strabo III, und besonders sehr häufig bei Dio Cassius von B. 37 an. Aber auch bei Philo schliesst *de spec. legg.* mit *μὲν*, und *de septenario* beginnt mit *δὲ*. Er schliesst aber auch ein Buch mit *μὲν*, ohne dass das folgende mit *δὲ* anfängt. Xenoph. Anab. I. Polyb I. XXXI. XXXVIII. Herodian III. Das *μὲν* ist also ohne Hinblick auf ein geschriebenes *δὲ* gesetzt. Und ebenso fängt Xenoph. Hell. mit *δὲ* an, *μετὰ δὲ ταῦτα*, offenbar im Anschluss an Thucydides, der aber sein letztes Buch nicht mit *μὲν* schliesst. Es begreift sich aber dieses Verfahren sehr leicht. Bei *μὲν* am Schlusse findet sich immer der Hintergedanke, dass zwar einstweilen das Vorige beendigt, aber damit noch nicht alles abgethan sei. Beginnt ein Buch mit *δὲ* ohne ein vorhergehendes *μὲν*, so ist damit angedeutet, dass jetzt etwas Neues auf etwas den Lesern irgendwie Bekanntes folge. Vollständig ohne eine solche Ellipse ist das Verhältniss ausgedrückt Herodian VII, F. *τὴν μὲν οὖν κ' τ' λ, τὰ δὲ ἑπόμενα ἐν τοῖς ἑξῆς λεχθήσεται.* Aehnlich bei Diod. Sic. am Schlusse der Bücher I. XII. XVI. XVIII. XX. Vgl. überhaupt noch Viger. 176. Winer Gramm. S. 507. Otto zu Athenagoras supplic. c. 24. p. 27. A. N. 6. c. 26. p. 29. N. 6.

Dieser Umstand ist in kritischer Hinsicht wegen des Verhältnisses der vier letzten Capitel unseres Briefes sehr wohl ins Auge zu fassen. Dazu kommt noch ein anderer, dass der alte Lateiner noch einen Schlusssatz hat, der in allen griechischen Handschriften fehlt: *Habes interim de majestate Christi, quomodo omnia in illum et per illum facta sunt, cui sit honor, virtus, gloria nunc et in secula seculorum.* Damit schliesst zugleich die alte lateinische Uebersetzung. Der erste Theil dieses Schlusssatzes stimmt mit XII, 7. *ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν*, — der zweite Theil war gebräuchlich in den apostolischen Schriften und in dem Kirchengebrauche.

Dergleichen Doxologien vor dem Schlusse, denen noch ein

grösseres oder kleineres sogenanntes *Postscriptum* folgt, das noch demselben Verfasser angehört, sind nichts Seltenes. Beim Römerbrief steht in einigen *codd.* (א BCDE) die Doxologie ganz am Ende, in anderen (AZ) nach XIV, 23, und wieder bei anderen fehlen die Verse XVI, 25—27 ganz. So steht die Doxologie Ephes. III, 20. 21. Nach der Doxologie 1 Tim. VI, 16 und 2 Tim. IV, 18 mit ἀμήν folgt ein *Postscriptum* bei einigen mit einem ἀμήν, bei andern ohne ein solches. Aehnlich ist es Hebr. XIII, 21. 25. 1 Petr. IV, 11. V, 14, nur dass das zweite ἀμήν fehlt. Hingegen kann ich Apoc. I, 6 nicht hierherzählen, wo die Doxologie auf feierliche Weise den ankündigenden Eingang schliesst. Ebenso wenig gehören hierher die vielen Doxologien im Clemens Rom. I, 32. 38. 43. 45. 50. 58. 59, die zu dem Styl des Briefes gehören und nicht die Absicht haben den Brief zu schliessen.

In anderen Fällen ist aber auch die Doxologie von einem andern Verfasser. So ist es namentlich bei Vorlesebüchern. So folgte jedem der vier ersten Bücher der Psalmen eine Doxologie, die das Buch abschloss. So ist im N. T. bei fast allen Büchern ein ἀμήν beigefügt, das in den ältesten Texteszeugen fehlt, bei den 4 Evv., 2 Cor., Ephes., Colosser, 1. 2. Thess., 1. 2. Tim., Tit., Philemon, 1. 2. Petr., 1. 2. Joh., Apoc. Beim Unser Vater fehlt in den ältesten Zeugen bei Matth. V, 13 die ganze Doxologie mit dem ἀμήν. Und so ist Röm. XIV, 24, oder XVI, 25—27 die Doxologie vielleicht unächt. Auch in unserm Briefe, der eine Zeitlang zu den Vorlesebüchern gehörte, fehlt im *cod.* א am Schlusse das ἀμήν.

Exkurs zu Cap. XVII.

Ueber die Aechtheit der vier letzten Capitel, XVIII bis XXI.

Diese Erörterung schliesst sich unmittelbar an den Schluss von C. XVII, scheint also hier den passendsten Platz zu finden.

Mit den Schlussworten ταῦτα μὲν οὕτως ist ein Schluss des Briefes gegeben. Dieser Schluss ist beim Lat. noch durch eine Doxologie erweitert, der sonst eher abkürzt.

Solche Schlusssätze können nun allerdings vom Verfasser selbst herrühren, und das ist das wahrscheinliche hier, der dann früher oder später noch ein *Postscriptum* beifügte. Beide, besonders aber letzteres, kann aber auch von einem andern später beigefügt sein.

Letzter Ansicht ist hier Dr. Schenkel (Theol. Studien. 1837. III, 652 f.), welcher den Brief in ächte Bestandtheile theilt, die wirklich vom Apostel Barnabas geschrieben seien, und in unächte. Zu den letzten zählt er unsere vier Capitel.

Gegen ihn hat Hefele (Tübinger Theol. Quartalschrift. 1839. I, 50 f., das Sendschreiben u. s. w. S. 196 f.) die Integrität des ganzen Briefes darzuthun gesucht, den er aber nicht dem Barnabas zuschreibt.

Ihm ist auch Hilgenfeld gefolgt. Ueberhaupt betrachten die Kritiker die Sache gegenwärtig als abgethan. In Beziehung auf die übrigen Capitel stimme ich ebenfalls bei, dass keine Theile aus dem Zusammenhange als fremd auszusondern seien. Hingegen scheinen mir die letzten vier Capitel noch einer eingehendern Erörterung zu bedürfen. Hier kommen zu bestimmten einfachen innern Gründen auch noch äussere diplomatische. Schon le Moyne II, 929 hielt diese vier Capitel nicht für ächt.

Es fehlen nämlich diese Capitel in einem der wenigen Hauptzeugen für den Text unsers Briefes, nämlich in der alten lateinischen Uebersetzung. Daher spricht schon die Oxforderedition von einer ziemlichen Anzahl Gelehrter, die diese Capitel für einen unächten Beisatz hielten. Man schrieb aber ihnen gegenüber dieses Fehlen einer Verstümmelung des lateinischen Urcodex zu, ähnlich der Verstümmelung des griechischen Vulgärtextes am Anfange des Briefs. Allein diese Vergleichung trifft nicht zu. Denn jene Verstümmelung des griechischen Textes giebt sich auf den ersten Blick als solche zu erkennen. Mit jenen abgerissenen Worten konnte der Brief nicht beginnen. Hier aber ist beim Lateiner der Brief in aller Form abgeschlossen, und mit einer Doxologie begleitet, wie sie bei den ersten christlichen Briefen gewöhnlich waren. Was im griechischen Texte noch folgt, hat einen andern Inhalt, und keinen Zusammenhang mit dem Vorigen.

Denn diese vier Capitel zeigen überhaupt eine ganz verschiedene Art gegen den übrigen Brief. Sowohl der Zweck als der Styl sind anders. Der Zweck ist abstrakt moralisch, es wird ohne alle weitere Veranlassung ganz allgemein vor Zeitlastern gewarnt, die ihnen entgegenstehenden Tugenden empfohlen, und das in kurzen parallelen Hauptsätzen ohne Periodengliederung. In dem übrigen Briefe dagegen stehen die moralischen Aufmunterungen und Warnungen im direkten Zusammenhange mit der Veranlassung und dem Zwecke des Briefes, nämlich dass die Leser sich nicht an den Buchstaben des jüdischen Gesetzes zu halten hätten, sondern an den Geist der christlichen Wiedergeburt. Alle Sittenlehren sind an diese christlichen Ideen der Erlösung, Auferstehung, Wiederkunft Christi zum Gerichte geknüpft. Der Styl ist ebenfalls periodischer, lebendiger, verwickelter.

So wird man wenigstens zu der Annahme gezwungen, die letzten Capitel seien zu einer andern und spätern Zeit geschrieben, als der übrige Brief, und die lateinische Uebersetzung sei aus einem griechischen Codex geflossen, in welchem diese Capitel sich noch nicht befanden.

Gegen die Unächtheit der Capitel wird nun die äussere frühe Bezeugung derselben eingewendet. Sie sind nämlich bekannt und angeführt bei Clemens Alex. Strom. II, 18, 84. p. 472, Origenes περὶ ἀρχ. III, 2, 4. p. 140. Homil. in Lucam XXXV, p. 973; dann weiter ausgeführt in den *constitutiones apostolicae* l. VII, 1—18 und in dem Vorlesebuch *duae viae* oder *Judicium Petri,* die betreffenden Stellen aus den Constitutionen hat Hilg. neben dem Text unserer Capitel mitgetheilt, diejenigen aus den *Duae viae* im fasc. IV, p. 93 f. Genauer

betrachtet verhält sich die Sache so, dass Clemens bloss aus dem letzten Capitel citirt, das überhaupt in seiner Art mehr mit den frühern übereinstimmt, aber nirgends aus den Capp. XVIII, XIX, XX, wohl aber Origenes, die *duae viae* und die *constitutiones,* welche alle drei nichts aus Cap. XXI anführen. Das Verhältniss der *constitutiones* und der *Duae viae* zu unseren Capiteln ist dieses, dass jene Erweiterungen dieser sind. Damit ist das hohe Alter der vier Capitel und ihrer Beifügung an den Brief, d. h. der Anfang des dritten Jahrhunderts, erwiesen. In dieselbe Zeit führt auch das Zusammenstimmen der beiden griechischen Codices, des Sinaiticus aus dem vierten Jahrhundert und des Stammcodex zum Vulgärtext, welche beide aus einer Quelle fliessen müssen, die die vier Capitel bereits enthielt.

Man hat noch andere äussere Zeugen für die Aechtheit der vier Capitel aufgeführt, nämlich die Stichenverzeichnisse. Das eine derselben ist das aus der Chronographie des Nicephorus, das andere sind die *versus scripturarum sacrarum,* die dem bekannten *Codex Claromontanus Pauli* (D) beigefügt sind. Die letzteren sind ein Zeugniss der afrikanischen Kirche ebenfalls aus dem dritten Jahrhundert für die damalige dortige Gestaltung der N. T. Büchersammlung. Als Zeugniss für die Aechtheit der vier Capitel führen nun schon die Aeltern, z. B. die Oxforderedition, und nachher Hefele und Hilg., den Umstand an, dass die angegebene Stichenzahl die vier Capitel nothwendig erfordere. Dem ist aber nicht so. Angenommen, es wäre dort von unserm Barnabasbriefe die Rede, so würde die angegebene Stichenzahl gerade das Gegentheil beweisen. Bei Cotelerius I, 8, Credner Kanon 176 f, Tischendorf *cod. Claromontanus* stimmt die Zahl der Stichen überein. Unser Barnabasbrief, der dieselbe Grösse hat wie der Römerbrief (jeder hat 53 Columnen im *cod. Sin.*), ist zu 850 Stichen angegeben, während der Römerbrief 1040 hat. Dieser Unterschied würde also von den dort fehlenden vier Capiteln herrühren. Sich mit Hefele mit Annahme eines Schreibfehlers bei den *versus* zu helfen, ist unkritisch. Es ist aber in neuerer Zeit bewiesen, dass der in den *versus* genannte Brief des Barnabas nicht unser Barnabasbrief ist, sondern unser Hebräerbrief, mit dem auch die angegebene Stichenzahl besser übereinstimmt. Im *cod. Sin.* hat letzterer 41 $^1/_2$ Columnen. Auf jeden Fall fällt also der Beweis für die Aechtheit der vier Capitel aus der Stichenzahl bei den *versus* weg.

Anders verhält es sich freilich mit der Stichometrie, welche der Chronographie des constantinopolitanischen Patriarchen (achtes und neuntes Jahrhundert) Nicephorus beigefügt ist, und welche dem sechsten Jahrhundert angehören mag. Credner, Geschichte des N. T. Kanons 241. Cotel. I, 12. 13. Hef. Sendschreiben 143. Hier sind für den Barnabasbrief 1360 Stichen angegeben; sie werden etwas kleiner gewesen sein. Im Orient und zu dieser Zeit darf aber diese Uebereinstimmung mit dem jetzigen griechischen Texte unsres Briefs nicht wundern. Es lagen eben griechische *Codices* vor.

Die Einwendungen gegen die Aechtheit der vier Capitel aus der verschiedenen Art in diesen beiden Theilen des Briefs erklärt

Hefele aus der Verschiedenheit des Gegenstandes hier und dort. Der erste Theil entwickle eine gnostische Weisheit, dagegen wolle der Verfasser im letzten Theile die Hauptlehren der christlichen Moral ans Herz legen, wie ein sorgsamer Vater solche Ermahnungen seinem Sohne giebt. Allein wie gesagt, sind auch im ersten Theile genug Ermahnungen gegeben, aber auf andere Art; sie hängen mit dem Zwecke des Briefes genau zusammen. Zudem hängen sie mit der christlichen Heilslehre enge zusammen. Vgl. I, 2. *ἔμφυτος χάρις*. VIII, 9. *ἔμφυτος δωρεὰ τῆς διδαχῆς*. II, 6. *ἄνευ ζύγου ἀνάγκης*, — *μὴ ἀνθρωποποίητος προςφορά*. III, 6. V, 7. XIII, XIV, 4 f von dem Gott zubereiteten Volke. IV, 8 von der Liebe Jesu im Herzen. IV, 11. VI, 15. XVI vom Tempel Gottes im Herzen. V, 1. VI, 11 von der Heiligung durch Christi Tod. VII, 11 von der Wiedergeburt. VII, 2. XII, 7 von dem Lebendiggemachtwerden durch Christus. VII, 6. 11 von der Nothwendigkeit Christum durch Leiden zu erhalten. Dahin gehört aus den vier Capiteln bloss XXI, 6 *θεοδίδακτοι*. Denn sonst stehen in denselben die moralischen Vorschriften in keinem Zusammenhange mit irgend einem Prinzipe, ganz abstrakt, in zwei äusserlich und unscharf geschiedenen Capiteln. So ist es nicht bei den am Schlusse der paulinischen Briefe folgenden Ermahnungen.

Am ehesten stimmt das Cap. XXI mit der Briefart des übrigen Briefes, sowohl überhaupt als namentlich der Schluss von c. XXI mit dem Anfange des Briefes, c. I. Ebenso spricht der Verfasser an beiden Orten von seiner Sehnsucht, den Lesern zu nützen und sie zu erfreuen.

Dieser letztre Umstand, verbunden mit der ganzen kritischen Sachlage, macht mir die Annahme zur wahrscheinlichsten, dass diese vier Capitel vom Verfasser in einer spätern Zeit beigefügt worden seien, etwa wie das letzte Capitel des Evangelium Johannis, oder wie nach Michaelis u. a. m. der Schluss des Marcus. Aehnlich verhält es sich mit dem Hymnus auf Christus am Schlusse des Pädagogen des Clemens Al. Auch er fehlt in zwei Handschriften, ist aber doch, wie Piper in seiner Ausgabe des Hymnus, 1835 und in seinem evang. Kalender von 1868 gezeigt hat, von Clemens selbst verfasst. Die Sache bei unserm Briefe wäre nun so zu denken, dass der Verfasser zuerst ein Exemplar ohne die vier Capitel absandte, welches in das Abendland kam, und aus welchem die lateinische Uebersetzung floss. Nachher müsste dann unser Verfasser noch die Abhandlung über die beiden Wege, die er bei einer andern Gelegenheit, in einer andern Stimmung und zu einem andern Zwecke aufgesetzt hatte, beigefügt haben, die er, um den brieflichen Charakter zu bewahren, noch mit einem Schlusscapitel begleitete. Dieses Exemplar verbreitete sich später mehr im Orient. An einen andern Verfasser zu denken hindert mich das Schlusscapitel. Aber genau genommen gehören die vier Capitel nicht zum ursprünglichen Brief.

Cap. XVIII.

Von den beiden Wegen überhaupt.

Die Anwendung des Wortes Weg in tropischer Bedeutung ist eine so natürliche, dass sie in allen Sprachen vorkommt. So namentlich denn auch im A. T., besonders in den Psalmen, ebenso im N. T. Man bezeichnet damit sowohl den sittlichen Wandel, wie in den folgenden Capiteln, als die Lebensführungen, den Weg, den einer geführt wird.

In beiderlei Sinn werden schon im A. T. die beiden Wege einander entgegengesetzt, im erstern Prov. IV, 18. 19. Psalm, I, 6, im letztern Jerem. XXI, 8. Bei den Juden werden ebenfalls in beiderlei Beziehung die beiden Wege einander entgegengesetzt, Sibyll. VIII, 399. 4 Esra, vis. III, c. VII, 19 (22), Philo *de concupisc.* § 5, *διττὴ ὁδὸς*, als Wege des Lebens und des Todes. Im N. T. ist die Hauptstelle Matth. VII, 13. 14. Aus dem Testament Asser gehört besonders das erste Capitel hieher. In dem Hirten des Hermas Mand. VI, 1. 2. p. 51 werden der gerade und der krumme Weg geschildert. Testam. Aser I. *δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων κ΄ τ΄ λ.*

In unserm Briefe sind die beiden Wege bezeichnet einerseits als der der Finsterniss, des Schwarzen, der Gottlosen, der Sünder, des Todes, als der schlechte Weg, — anderseits als der gerechte Weg, als der Weg des Lichtes, der Gerechtigkeit, der Gerechten.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Ausführungen in unserm Briefe sowohl in den *constitutiones apostolicae*, als in dem Buche *Duae viae* oder *Judicium Petri* erweitert worden sind, — ebenso, dass Origenes auf Barnabas und Hermas in dieser Beziehung hingewiesen hat. Von den beiden Wegen reden denn auch noch Prudentius in *Harmatigena,* und Lactantius VI, 3. Justinus Martyr Apol. II, 11 weist zudem auf Hercules am Scheidewege des Prodicus bei Xenophon, Mem. II, 1. 21, wo die beiden Wege als die der Tugend und des Lasters dargelegt sind, wie eigentlich schon bei Hesiod. *ἐργ.* 287 f, nachher Cic. offic. I, 32. Lucian Somn. c. 6. Silius Italic. Pun. XV, 18. Die beiden Wege mögen auch in der oben angeführten Schrift auf eine ähnliche Weise als *Judicium Petri* gefasst worden sein, wie das *Judicium Herculis* über die beiden Wege. Hilg. N. T. extra IV, 94. Vgl. noch Bunsen Hippolytus II, 7 f.

§. 1.

Die zwei Wege sind der des Lichtes und der der Finsterniss.

μεταβῶμεν δὲ ἐφ᾽ ἑτέραν. א. *δὲ καὶ*, vulg. Hilg. Statt *ἐφ᾽* hat vulg. *ἐπὶ*. Der Apostroph ist aber bei *ἐπὶ* das gewöhnliche im

Hellenistischen, obschon die besten codd. variiren. Winer Gramm. §. 5. 1. Unten apostrophirt vulg. auch ἐφ' ἧς, §. 2 hat vulg. ἀπ', א ἀπὸ.

Sache: Als unser Verfasser den Anhang der vier Capitel beifügte, wollte er denselben als etwas Anderes bezeichnen (ἑτέραν), und führte ihn mit Rücksicht auf μὲν im Vorigen mit δὲ ein. Der Uebergang ist ganz äusserlich und mechanisch.

γνῶσιν καὶ διδαχὴν. vulg. Corr. א, καὶ γνῶσιν. א.

γνῶσις und διδαχὴ gehören zusammen im Gegensatz zu ἐξουσίας. Die γνῶσις wird gelehrt, beide gehören ins Gebiet der Erkenntniss, ἐξουσία in das der That.

ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς. Es ist nicht nöthig, γνώσεως zu wiederholen, es ist schon in διδαχῆς involvirt.

καὶ ἐξουσίας. Das bezieht sich also auf die That, auf die gute und böse Handlungsweise. Gewöhnlich besteht allerdings zwischen ἐξουσία und δύναμις der Unterschied, dass letztes die belebte Kraft selber angiebt, ἐξουσία (*potestas*) ihre Eigenschaft, ihr Recht und ihre Befugniss und Machtvollkommenheit; daher die Willensfreiheit, wie z. B. in den Psalmen Salomons IX, 7: ἐξουσία τῆς ψυχῆς ἡμῶν τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις χειρῶν ἡμῶν. Dann ist es aber auch wie δύναμις von der Thatkraft, die der blossen διδαχὴ entgegengesetzt ist. Marc. I, 27. Luk. IV, 36. IX, 1. Und so ist das Wort zu fassen Matth. VII, 29: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν, namentlich nach Luk. IV, 36. vgl. 32. Apoc. IX, 19. XVIII, 1. So Meier: kräftig, gewaltig.

ἡ τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους, א. Nach dem ersten ἡ hat vulg. noch τε, statt καὶ ἡ א BCFOV hat vulg. ἥ τε.

Statt der Wege des Lichtes und der Finsterniss (hier wie XIX, 1. 12. V, 4.) haben die *Constit. apost.* VII, 1 und *Duae viae* I, 96. 21 δύο ὁδοί εἰσιν, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, und sogleich ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἡ τοῦ θανάτου. Vgl. unten XIX, 2. XX, 1.

διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. א vulg. *Duae viae* h. 96. 21. Hilg. διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. πολύ. BC. οὐδεμίαν δὲ σύγκρισιν ἔχουσι πρὸς ἑαυτάς — πολὺ γὰρ τὸ διάφορον κ' τ' λ.

ἐφ' ἧς μὲν γάρ. ἐπὶ von der Herrschaft und Aufsicht über, Winer Gramm. §. 47. 5. g. S. 335. Ed. 6. Im Hellenistischen sagt man für auf dem Wege ἐν τῇ ὁδῷ, — ἐπὶ τῆς ὁδοῦ heisst auch am Wege, Matth. XXI, 19. Ueber ὃς μὲν, ὃς δὲ, V. 2.

εἰσὶν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι. φωταγωγός, Hesych: ὁ τὸ φῶς φέρων, Licht bringend, 4 Makk. XVII, 5. φωταγωγέω πρὸς τὴν εὐσέβειαν. 2 Cor. XI, 14. ἄγγελος φωτός.

Man dachte sich Schutzengel, nicht bloss über Menschen, Matth. XVIII, 10, sondern auch über Sachen, Apoc. XIV, 18. XVI, 5, sowie über Tugenden und Laster in Verbindung mit den beiden Wegen, Hermae Pastor l. II, mand. VI, 2, so dass jeder Mensch zwei Engel habe, einen der Gerechtigkeit und einen der Sünde. Diese

Vorstellungen, ebenfalls z. Th. von unserm Verfasser, von Cerinth und den Acta Pilati vorbereitet, wurden von den Gnostikern weiter ausgebildet. Offenbar wegen unsrer Stelle schreibt Origenes *περὶ ἀρχ.* III, 2. Homil. 35 in Lucam die Vorstellung von den beiden Engeln jedes Menschen dem Barnabas zu.

ἐφ' ἧς δὲ. vulg. *ἐφ' οἷς.* א. Itazismus.

ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Matth. XXV, 41. 2 Cor. XII, 7. Eph. II, 2. VI, 12. Apoc. XII, 7. 9. Gewöhnlich heissen sie *δαιμόνια, δαίμονες, πνεύματα πονηρὰ,* u. dgl. XVI, 7.

Ueber den Satan selbst vgl. II, 1. IV, 13. Ueber den Weg desselben Eph. IV, 14. VI, 11. Er ist *ἄρχων τῶν δαιμονίων.* Matth. XII, 26 f.

§. 2.

Ueber den einen Weg herrscht der Gott der Ewigkeit, über den andern der Fürst dieser sündhaften Zeit.

Dieser Paragraph giebt nur eine Erweiterung zum Vorigen. Der Nachdruck liegt auf den Prädicaten.

καὶ ὁ μὲν. א BCFOV, om. *καὶ* vulg.

ἐστιν κύριος. א OV. Hilg. *ἐστι,* vulg.

κύριος ohne Artikel heisst hier: ein Herr, wegen des Gegensatzes *ἄρχων.*

ἀπ' αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. *ἀπ',* vulg. *ἀπὸ.* א. cfr. §. 1. *αἰὼν* mit *ἀπὸ, εἰς,* und ähnlichen Präpositionen bezeichnet die anfangslose und endlose Ewigkeit. VI, 3. VIII, 5. IX, 2. XI, 10. 11. XII, 2, u. o. im N. T. Bei Plato, Timaeus Locrus, Philo ist *αἰὼν* die Idealzeit, die Ewigkeit im Gegensatz zu dem entstandenen messbaren *χρόνος,* wie im *Zendavesta* jener *Zeruane akherene* heisst, dieses *Zeruane.* Vgl. meinen Comm. zu Philos Weltschöpfung. S. 168. Die 70 übersetzen ganz einfach mit *αἰὼν* das hebr. עֹלָם, das sehr relativ gebraucht wird. Im Plur. ist *αἰῶνες* Hebräismus. Vorstius de hebr. I, 11.

ὁ δὲ, ὁ σατανᾶς, Subjekt; Prädicat ist *ἄρχων.*

ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν. א. om. *τοῦ νῦν.* vulg. Allein es soll die Welt bezeichnet werden im Gegensatz zur Ewigkeit, zu der das Messiasreich auch gehört, wie Joh. XII, 31. XVI, 11 *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.* So steht *ὁ νῦν καιρὸς* IV, 1 im Gegensatz zu *ὁ καιρὸς ὁ μέλλων.* Gewöhnlich setzt man *ὁ αἰὼν οὗτος* oder *ὁ νῦν αἰὼν, ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου,* dem *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* u. dgl. gegenüber.

καιρὸς wird hier und im N. T. wie *χρόνος* gebraucht oder *αἰὼν* allein, wie im Chaldäischen und Talmud עָלְמָא von der jetzigen Welt. Unser Verfasser gebraucht *χρόνος* nur einmal, IV, 9.

Beigefügt zur Verdeutlichung, dass hier nur von einem moralischen Dualismus die Rede sei, wird noch *τῆς ἀνομίας* wie XV, 5. *καιρὸς*

ἀνόμου, IV, 9 ὁ ἄνομος καιρός. Die Beifügung des abstrakten Genetivs ist wie Hebr. III, 12 καρδία πονηρὰ ἀπιστίας.

Ueber den Begriff ἀνομία vgl. zu XV, 5.

Cap. XIX. XX.

Zu dem was schon am Schlusse von Cap. XVII und am Eingang zu Cap. XVIII bemerkt worden ist, muss hier noch einiges Allgemeine nachgetragen werden sowohl über das Verhältniss der beiden Capitel zu einander, als ihrer sittlichen Vorschriften zu den alttestamentlichen.

Was zuerst den letztern Punkt betrifft, so stehen die Gebote und Verbote viel vereinzelter und prinziploser da als im *A. T.* Allerdings wird auch hier die Liebe zu Gott obenan gestellt. XIX, 2. Aber sie steht doch nur da wie *prima inter pares*, und die Worte sind viel trockener als die biblischen. Die Liebe zum Nächsten, die mit jener ergänzend als zweiter Bestandtheil zusammengehört (Marc. XII, 30. 31) folgt erst lange nachher mitten unter andern Einzelngeboten, XIX, 5, und ebenfalls mit andern Worten als den biblischen.

Von Geboten der Gottesverehrung im engern Sinne, oder des Kultus ist kaum die Rede. Nicht nur ist fortlaufend der levitische Kultus bekämpft, was in der Natur der Sache liegt, sondern auch die einfachsten Aeusserungen des religiösen Gefühls sind kaum berücksichtigt. Vom Gebete ist nur negativ die Rede, einmal, dass man dabei nicht zweifeln soll, XIX, 5, und dann, dass es nicht mit bösem Gewissen geschehen darf, XIX, 12, also nach einer sittlichen Nebenbestimmung. Die Warnung vor leichtsinnigem Gebrauch des Namens Gottes, XIX, 5, ist ebensowohl sittlich als religiös. Der ἀσεβής ist wie der ἄνομος ein Sünder. Das Dankgebet wird nur in Beziehung auf die höhere γνῶσις der Allegorie erwähnt. V, 3. VII, 1. Von εὐσέβεια und andern die Frömmigkeit bezeichnenden Ausdrücken findet sich im Briefe nichts. Auf Kultushandlungen nimmt er nur dann Rücksicht, wenn sie zu Typen von Allegorien dienen, VII, 3 f, VIII, 1 f u. s. w., besonders aber wenn er sie bekämpft wie das Fasten, die Beschneidung, den Sabbat, den Tempel. Aber auch vom christlichen Lobgesang ist nicht die Rede, der doch in den Schriften der apostolischen und nächstapostolischen Zeit nicht so ganz fehlt. Vgl. meine Abhandlung: Das christliche Lied im apostolischen Zeitalter. Schweizerisches Museum III (1839). S. 231.

Die Gebote sind moralische. Aber auch da findet sich, namentlich in der Form, wenig Anschluss an den Dekalog Exod. XX, 2—17. Die wenigen Anklänge an denselben geschehen ganz vereinzelt, von einander getrennt, mitten unter andern, sie schaaren sich nicht um den Dekalog. Das vierte Gebot wird geradezu bestritten. c. XV. Vom Inhalte der beiden ersten Gebote ist mit ganz anderen Worten die Rede, XVIII, 2. XIX, 1. XXI, 1. Die orthodoxen Juden sind den Heiden und Bilderdienern gleichgestellt. XVI, 7. Das dritte, siebente

und zehnte Gebot sind XX, 2. XIX, 3. XX, 1. XIX, 6 mit andern als A. T. Worten angedeutet, und mit selbstständiger Erweiterung ausgestattet.

Das passt nun allerdings zum antijudaistischen Charakter des Briefes. Aber auffallend bleibt es immer, dass in den beiden Capiteln statt des A. T. Prinzips nicht um so bestimmter das christliche sich ausspricht.

Hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Capitel zu einander, so ist der Inhalt zwischen beiden nicht scharf gesondert. Jede Vorschrift könnte ebenso gut im andern Capitel stehen, indem dieselben meistens nur durch ihre negative oder positive Ausdrucksweise sich unterscheiden. So wird unter den Tugenden des Lichtwegs die Vermeidung des entgegengesetzten Lasters genannt, — unter den Lastern die Abwesenheit gewisser Tugenden. XIX, 2. *οὐ κολληθήσῃ*, — *μισήσεις, οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς*, u. s. w. XX, 2. *διῶκται τῶν ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν*, u. s. w. Gegen die *ὑπόκρισις* ist sowohl XIX, 2 als XX, 1 gerichtet, die *πραΰτης* ist XIX, 4 und XX, 2 empfohlen. Verboten ist die *μοιχεία* XIX, 3 und XX, 1, die *πλεονεξία* XIX, 6. XX, 1, gegen die *φονεῖς τέκνων* und *φθορεῖς* ist geredet XIX, 5. XX, 2, für *φόβος τοῦ θεοῦ*, XIX, 4. 5, für die *ὑπομονή*, XIX, 6. XX, 2.

So haben die *constit. apost.* VII, 14 die Worte XIX, 2 *μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ* positiv gefasst: *πᾶν ὃ ἂν ᾖ κυρίῳ ἀρεστὸν ποιήσεις.*

Cap. XIX.

Der Weg des Lichts und seine Vorschriften.

§. 1.

Der Weg des Lichtes besteht in Wandel und Werken.

ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη. αὕτη. vulg. *Const. apost.* VII, 2. *πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆςζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη. τοιαύτη.* ℵ, wie I, 5 und hier am Schlusse des Paragraphen, wo es besser passt. Vgl. auch Clem. Rom. I, 36. J. *αὕτη ἡ ὁδὸς.*

ἐάν τις θέλων. Partic. wie *verb. fin.* VI, 11. Hier ist es weniger hart sowohl wegen *τις*, und dann weil *θέλων* allmälig in adjektivischen Gebrauch überging, besonders bei KVV und Byzantinern.

ὁδὸν ὁδεύειν, ℵ BCFOV var. bei Cot., Dr. Hilg. om. *ὁδὸν* vulg. Gewöhnlich steht *ὁδὸν* nicht bei *ὁδεύειν.* Aber hier ist es gut bezeugt, und es ist nothwendig wegen des folgenden *ἐν αὐτῇ.* Sonst vgl. 2 Joh. 2. *εὐοδοῦσθαι.*

ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον. τόπος vom Orte der jenseitigen Bestimmung, AG. I, 25. Polyc. 9. *εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον.* Clem. Rom. I, 5.

ὁ Πέτρος . . . ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Vom Paulus: *καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.* Ignatius Magn. 5. *ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν.* Dieser Sprachgebrauch findet sich sowohl bei Griechen als Rabbinen. Vgl. die Ausleger zu AG. I, 25, wo Cod. A noch *δίκαιον* dazusetzt.

§. 2.

Das erste und oberste Gebot ist das der Liebe zu Gott, welche keine Gemeinschaft mit dem Wege des Todes duldet.

ἀγαπήσεις τόν σε ποιήσαντα. Biblischer und mit dem ergänzenden Gebote der Nächstenliebe verbunden Constit. apost. VII, 1: *ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν πλησίον ὡς σεαυτὸν.* Noch ausführlicher z. Th. Duae viae I, 96. 23. *πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου . . . . ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. δεύτερον· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ δευτέρα· ἐν οἷς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.*

Ueber *ὁ ποιήσας σε*, dein Schöpfer vgl. XVI, 1. XX, 2.

φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα. א, om. vulg. Const. ap. Duae viae.

πλάσσω mit Beziehung auf Genes. II, 7 wird in unserm Briefe noch öfters gebraucht, sowie *πλάσις, πλάσμα.*

δοξάσεις τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου geht hier wie XIV, 8 nach dem Zusammenhange auf Gott; noch deutlicher Duae viae I, 96, 25, wo nach den Worten *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου* sogleich folgt *καὶ δοξάσεις κ' τ' λ'*, wie hier.

θάνατος von geistlichem Tode. V, 6. X, 5. XIV, 5. XVI, 9. XIX, 7. 8. Ueber das Fehlen des Artikels cfr. zu XX, 1.

ἔσῃ ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ. So *ἁπλοῦς* im Gegensatz zu *πλούσιος* VI, 7. XIII, 1. In demselben Sinne heisst es *μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν.* Aehnlicher Gegensatz Matth. X, 16. 1 Cor. XIV, 20. Der *Dat. καρδίᾳ* ist wie IX, 5. *ἀπερίτμητοι καρδίᾳ.*

καὶ πλούσιος. I, 2. 3. 7. IX, 7.

τῷ πνεύματι, dem Organ der *γνῶσις*. So I, 2. 3. 5. IX, 7. X, 2. 9. XI, 11. XII, 2. XIII, 5. Der Ausdruck stimmt den Worten nach nicht mit Matth. V, 3. Daraus kann aber nicht mit Hilg. Evang. 61. Barn. 77. b geschlossen werden, dass unser Verfasser jene Stelle gar nicht gelesen habe, besonders wenn sonstwie sich zeigte, dass er das erste Evang. kannte. Man könnte ebenso gut sagen, derjenige, der Matth. X, 16 aufschrieb, habe Matth. V, 3 nicht gelesen. Der Sache nach ist kein Widerspruch mit Matth., *πτῶχος* dort ist dasselbe, was *ἁπλοῦς* hier, und wie hier *καρδία* Sitz der Sittlichkeit ist, so dort *πνεῦμα.* Matth. XXVI, 41. u. v. a. Der Standpunkt und Sprachgebrauch

ist freilich ein anderer. Daraus folgt aber nicht jener Schluss. Denn sonst müssten viele Theologen späterer Zeiten Matth. V, 3 nicht gelesen haben. So erklären schon Menardus und Hefele.

οὐ κολληθήσῃ μετὰ πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου. Vgl. §. 6. X, 3. 4. 5. 8. 11. XX, 2 über den Ausdruck.

μετὰ. ℵ. μετὰ τῶν, vulg. Ersteres bezeichnet die Einzelnen.

μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ. ἔστιν. ℵ. om. vulg.

πᾶν. ℵ. BCFOV Const. ap. VII, 14. καὶ πᾶν ὃ ἂν ᾖ κυρίῳ ἀρεστὸν ποιήσεις. Statt πᾶν giebt vulg. ποιεῖν.

μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν. XX, 1. Const. ap. VII, 14 ganz gleich.

οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου. Voss. ἐγκαταλίπῃ. Das Decomp. ἐγκ′ IV, 14. X, 2. XXI, 2, aber nicht im N. T. Dagegen findet sich das im N. T. so häufige καταλείπειν kein einziges Mal in unserm Briefe.

§. 3.

Erhebe Dich nicht über Deinen Nächsten.

Es ist nun allerdings hier etwas von der Nächstenliebe im Anschluss an die Liebe zu Gott die Rede, aber die Demuth ist doch nur ein kleiner Theil der Nächstenliebe, und hat hier keine prinzipielle Bedeutung.

οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν. Ganz so Duae viae I, 99, 8, in den Constit. apost. VII, 8 noch mit dem Beisatz ὡς ὁ Φαρισαῖος.

ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων. Ganz so Const. apost. l. c. mit dem Beisatz ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται.

κατὰ πάντα, ℵ, om. vulg. A. G. III, 22. XVII, 22, in allem.

οὐκ ἀρεῖς ἐπὶ σεαυτὸν δόξαν. Corr. ℵ, vulg. οὐχ. ℵ.

αἴρειν, nehmen, *sibi vindicare*. cfr. §. 5. Luk. XIX, 21. 22. Joh. X, 18, u. a. m.

οὐ λήμψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου. Ganz so (οὐδὲ) Duae viae I, 97. 13. λήμψῃ. ℵ. Hilg. λήψῃ, vulg. BC. Duae viae. λήψει. VO. Vgl. §. 4.

λαμβάνειν βουλὴν oder συμβουλίαν. XXI, 2, *consilium accipere,* annehmen. Nimm keinen bösen Rath gegen Deinen Nächsten an, komme er nun von einem andern, oder steige er Dir selber auf. XXI, 2. Joh. V, 34. 41. Dagegen *consilium capere* Matth. XII, 14. XXVII, 1. 7. XXVIII, 12, wie oben VI, 7 und 1 Kön. I, 12. βουλὴν βουλεύομαι.

κατὰ τοῦ, ℵ OV. Hilg. κατὰ τὸν, vulg. Hef. Dr. Allein κατὰ, *contra,* hat den Gen. bei sich, VI, 7. IV, 13. und im N. T., nie den Acc. Die Adverbialform πλησίον, die erst durch den Artikel Adjektivgeltung erhält, II, 8. XIX, 6. 8. wurde vom unwissenden Abschreiber adjektivisch gefasst, woher die Lesart τὸν entstand. πλήσιος scheint im Hellenistischen gar nicht vorzukommen. Daher ist auch Ignat. Trall. 8 mit Jacobson πλησίον st. πλησίον zu lesen.

οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ θράσος. So Constit. apost. l. c. Duae viae. I, 99, 8. Der Ausdruck ist ähnlich IV, 2: *δίδωμι ἄνεσιν τῇ ψυχῇ*, gestatten.

θράσος ist bei den Spätern wie *θρασύτης*, Verwegenheit, Uebermuth. XX, 1. An und für sich ist es dasselbe Wort wie *θάρσος*. Aber im Sprachgebrauch wird letztres im guten Sinn gebraucht für Muth, Zuversicht. So AG. XXVIII, 15. Joseph Ap. I, 9 wie *παῤῥησία*, dagegen §. 10 *θρασεῖς* im bösen Sinn wie hier. So *θράσος* Clem. Rom. I, 30. Vgl. *θρασύτης* unten XX, 1.

§. 4.

Ueber Keuschheit, Unparteilichkeit, Milde.

οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις. οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις. Duae viae. I, 97. 6. Dieselbe Umstellung Constit. apost. VII, 2, aber mit Erweiterungen: *οὐ μοιχεύσεις· διαιρεῖς γὰρ μίαν σάρκα εἰς δύο κ' τ' λ', οὐ πορνεύσεις· οὐκ ἔσται γὰρ, φησὶ, πορνεύων ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ.*

οὐ παιδοφθορήσεις. So ℵ var. bei Cot. Constit. ap. VII, 2. *παιδοφθορεύσεις*, vulg. *Παιδοφθόρος* war da X, 6 von dem, der Kinder abtreibt, wie es nach dem dortigen Zusammenhang zu nehmen ist. Hier aber ist nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sowohl von der Päderastie die Rede, als auch nach der Erklärung unserer Stelle in den Const. ap. VII, 2: *οὐ παιδοφθορήσεις· παρὰ φύσιν γὰρ το κακὸν ἐκ Σοδόμων φυὲν.* Vgl. VI, 28. Dazu kommt noch, dass vom Kinderabtreiben, was der Ausdruck an und für sich auch noch bezeichnen kann, erst §. 5 die Rede ist. Schon im A. T. ist das Laster der Päderastie als ein kananitisches verboten. Deutr. XXIV, 17. 18. Von den Griechen her verbreitete es sich in der Diadochenzeit mit der Griechischen Bildung zu andern Völkern. Diese Völker werden schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. in den Sibyllinen III, 596 f, vgl. 763, aufgeführt. Ueberhaupt ist in den Sibyllinen sehr oft diese Sünde namhaft gemacht. Philo und Joseph reden von derselben. Vgl. oben zu X, 7. Im N. T. werden die *ἀρσενοκοῖται* in den Listen der heidnischen Sünder genannt. Bei Justinus Mart. apol. I, 5 wird von den Dämonen gesagt: *γυναῖκας ἐμοίχευσαν, καὶ παῖδας διέφθειραν.* Tatian c. 8 gebraucht von den heidnischen Göttern die Ausdrücke *καὶ παιδοφθορῶν καὶ μοιχεύων.*

οὐ μή σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν. σου. ℵ FOV. Dr. Hilg. *σοι*, vulg. BC Hef. Man stiess sich vielleicht an dem doppelten Genet. Allein vgl. XVI, 9. *ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως.* Winer Gramm. §. 30. 3. n. 3.

τοῦ θεοῦ. ℵ vulg. BC Men. Hef. Hilg. *ὁ τοῦ θεοῦ.* FOV Voss. Dr. Dieser Artikel ist in unserm Briefe nicht mehr üblich.

ἐξέρχομαι vom Worte. XI, 8, und oft im N. T.

τινῶν verbindet Hilg. mit dem Folgenden, abhängig von *πρόσωπον οὐ λήμψῃ*, welche Redensart aber absolut gebraucht wird, nicht mit einem Gen., parteiisch sein gegen Jemanden. Ohnediess nähme sich *τινῶν* im gleichen Satz mit *τινὰ* nicht gut aus. Die meisten verbinden es daher mit dem Vorhergehenden. Aber auch diese erklären verschieden. Davisius und andere beziehen *τινῶν* der Sache nach auf *σου*, d. h. du sollst nicht das Wort verkündigen so unrein wie einige, die bei aller richtigen Verkündigung doch noch nicht alle Unsittlichkeit ausgetilgt haben, *ne vita tam sis impurus ac sunt nonnulli.* Allein es wäre immer sonderbar zu sagen, man soll nicht in der Unreinheit andrer reden, denn *ἄλλων* müsste doch dabei stehen, oder gedacht werden. Cotelerius und Hefele fassten *τινῶν* neutral: bei einigen Dingen, *ex te non egrediatur verbum tibi a Deo concessum in ulla impuritate.* Cot. *Evangelium praedicans nulla parte morum sis impurus.* Hef. Oder: Nicht unter theilweiser Unreinigkeit soll das Wort Gottes von dir ausgehen. Diese neutrale Fassung von *τινῶν* ist gesucht und dem Sprachgebrauch nicht angemessen, es wäre herkömmlicher bei diesem Sinne zu sagen *ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινί.* Unter *τινῶν* sind am natürlichsten einige der Zuhörer zu verstehen. Verkündige nicht das Wort Gottes bei Unreinigkeit Einiger, d. h. wenn unter deinen Zuhörern einige unrein sind. *Ἐν* so gebraucht ist gewöhnlich, während, bei, Winer Gr. S. 345, wie das lat. *in.* Der Gedanke ist derselbe wie Matth. VII, 6. Sünden der Unkeuschheit sind in den Gemeinden doch eher bei einigen Zuhörern als bei den Verkündigern des Wortes Gottes zu befürchten.

οὐ λήμψῃ πρόσωπον. ℵ vulg. (*λήψῃ*), Duae viae I, 100. 7, *οὐ λήμψῃ βουλὴν πονηρὰν.* Corr. ℵ. §. 3. *λίψῃ* bei Men. Itazismus.

ἐλέγξαι. ℵ BCFOV var. bei Voss. Const. ap. Duae viae. Cot. Dr. Hilg. *ἐλέγξας.* vulg.

τινά. ℵ vulg. Duae viae: *τινα ἐλέγξαι.* om. Constit. apost.

ἐπὶ παραπτώματι. ℵ BFOV, Const. ap. Duae viae. Dr. Hilg. *ἐπὶ παραπτώματα.* Aber *ἐπὶ*, wegen, hat den Dat. Im N. T. wird *ἐλέγχω* mit *περὶ* construirt.

ἔσῃ πραΰς. Vgl. *πραΰτης.* XX, 2.

ἔσῃ ἡσύχιος. So im N. T. Und Esaj. LXVI, 2 wird diese Vorschrift mit der folgenden: *ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας* verbunden: *καὶ ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω, ἀλλ᾽ ἢ ἐπὶ τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου.* Duae viae I, 99. 7 wie hier. Vgl. auch Phil. II, 12. 2 Petr. II, 10.

οὐ μνησικακήσεις τῷ ἀδελφῷ σου. ℵ C. Hilg. *οὐδὲ μνησικακήσεις.* Duae viae I, 97. 9. *οὐ μνησικακήσῃς.* vulg. Corr. C. Dr.

§. 5.

Zweifle nicht beim Gebete, missbrauche nicht den Namen Gottes, liebe den Nächsten, versündige dich namentlich nicht an deinen Kindern.

οὐ μὴ διψυχήσῃς. vulg. Duae viae I, 100. 10. *ἐν προςευχῇ σου μὴ διψυχήσῃς, πότερον ἔσται ἢ οὔ.* — *διψυχήσεις.* ℵ. Aber bei *οὐ μὴ* steht der Conj., so unten *λάβῃς, ἄρῃς*; mit dem Fut. steht bei den 70 und in unserm Briefe *οὐκ. διψήσῃς.* B. C. Men., var. bei Voss. Für *διψυχήσῃς* sprechen auch noch Const. apost. VII, 11. *μὴ γίνου δίψυχος ἐν προςευχῇ σου, εἰ ἔσται ἢ οὔ.* Die Ueberschrift des Cap. lautet: *περὶ διψύχου ἤτοι ὀλιγοψύχου.* Dr. versteht *διψήσῃς* nach dem lat. *sitire* von der Leidenschaftlichkeit im Gebete. Bei den 70 und im N. T. bezeichnet *διψᾶν* wohl ein sehnsüchtiges Verlangen, aber kein verwerfliches. *Δίψυχος* dagegen bezeichnet auch sonst in der spätern Gräcität den Zweifler. Jac. I, 8. IV, 8. Hesych: *διψυχία. ἀπορία.* Namentlich wird es gern vom Zweifel im Gebet gebraucht, daher die const. apost. und Duae viae *ἐν προςευχῇ σου* dazusetzen. So Ignatius ad Heronem 7. *μὴ γίνου δίψυχος ἐν προςευχῇ.* Ferner vgl. Clem. Rom. I, 11. 23. II, 11. Hermae Pastor. Vis. II, 3. III, 2. 3. 4. 7. 10. 11. IV, 1. 2. Mand. V, 2. IX. J. X, 12. XI. J. M. XII, 4. Simil. I. VI, 1. VIII, 7. 8. 9. 10. 11. IX, 18. 21.

πότερον ἔσται ἢ οὔ. Men. Hef. Dr. beziehen das auf die Erfüllung der Verheissung Gottes. Aber diese müssten doch angedeutet sein. Absolut gesprochen denkt man am natürlichsten an die Erhörung des Gebetes.

οὐ μὴ λάβῃς ἐπὶ ματαίῳ τὸ ὄνομα σου κυρίου. ℵ BOV Dr., om. *σου.* vulg. C. om. *σου.* vulg. C. Hilg. om. *τὸ.* Corr. ℵ Men. Voss. Cot. Hef. *εἰς ὄνομα κυρίου.* Conj. Men. Voss. Cot.

Diese Worte sind genommen aus Exod. XX, 7. *οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ.*

ἐπὶ ματαίῳ, unter trügerischer Voraussetzung, wegen eines Trugs, vom Meineid zunächst. So steht *ἐπὶ τούτῳ.* Winer Gr. §. 48. S. 351. Ed. 6. Vig. 618 f. Im Hebr. לַשָּׁוְא, zum Trug. Den Ausdruck gebraucht Philo *de special. legg.* P. 769. §. 1. *τὸ μὴ θεοῦ ὄνομα λαμβάνειν ἐπὶ ματαίῳ*, oder *μάτην ὀμνύναι ἐπὶ ἀδίκῳ. De parentibus colendis.* §. 1. Vgl. Fragm. ex Antonio 87. Vgl. auch wegen des Parallelismus Psalm XXIII, 4 *ὃς οὐκ ἔλαβεν ἐπὶ ματαίῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ οὐκ ὤμοσεν ἐπὶ δόλῳ τῷ πλησίον αὐτοῦ.* So steht *μάτην* wie *ψευδῶς.* Joseph c. Ap. I, 20.

λάβῃς τὸ ὄνομα, תִשָּׂא. Wie die Hebräer sagen נשׂא קוֹל, so נָשָׂא שֵׁם, nehmen, *λαμβάνειν*, d. h. auf die Lippen, in den Mund. Vgl. *προςλαμβάνειν.* Philo *de spec. legg.* l. c.

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν. ℵ vulg. Duae viae I, 97. 16. *οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου. ἀγαγήσῃς.* V. Corr. O. *ἀγαπήσαις*, O. Itazismus statt *ἀγαπήσῃς.*

ὑπὲρ τὴν ψυχήν. Natürlicher Levit. XIX, 18. *ὡς σεαυτόν.*

So Matth. XIX, 19. Corr. ℵ und Constit. apost. Ueber *ὑπὲρ τὴν ψυχὴν* als Lieblingsausdruck unsers Briefs vgl. I, 4. IV, 6 und die vielen *Composita* und *Decomposita* mit *ὑπὲρ*.

οὐ φονεύσεις τέκνον σου ἐν φθορᾷ. Vom Kinderabtreiben. Vgl. zu X, 6. XX, 2. Ganz wie hier Const. apost. VII, 3. Duae viae I, 97. 7. Anders ist gemeint *φθορεὺς*. X, 7. Vgl. *παιδοφθόρος*, — *φθορὰ*, absolut. Clem. Rom. II, 6. Im Gegensatz von *γένεσις*. Philo *de mundi opif.* §. 19. J.

οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. *Πάλιν* lassen Duae viae und Const. apost. weg. Sie verstanden es wahrscheinlich nicht, oder hielten es für überflüssig. Es ist mit *οὐδὲ* zu verbinden: Noch wiederum. Es gehört weder speziell zu *γεννηθὲν*, noch zu *ἀποκτενεῖς*, sondern zum ganzen Satz, und stellt das Verbot parallel mit dem vorigen, den Kindesmord eines geborenen Kindes parallel mit dem Abtreiben eines noch nicht gebornen. Zum Kindesmord gehört auch das Aussetzen, Sibyll. II, 283. *ὅσοι τοκετοὺς ῥίπτουσιν ἀθέσμως*· Epist. ad Diogn. 5. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.*

ἀποκτενεῖς. ℵ. Duae viae, Const. apost. *ἀνελεῖς*, vulg. Jenes ist in diesem Sinn im Hellenistischen üblicher.

οὐ μὴ ἄρῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου. *ἄρῃς*. vulg. *ἀρεῖς*. ℵ. Const. apost. VII, 12. Vgl. oben *διψυχήσῃς*.

αἴρειν ἀπό, entziehen, *transit.* und *intrans.* wie losreissen. Matth. IX, 16. Nicht nur soll man die Kinder nicht tödten, sondern man soll ihnen eine christliche Erziehung geben, wie es sogleich heisst: *ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον θεοῦ.* Bei *νεότητος* setzen der Deutlichkeit wegen die Const. apost. VII, 12 noch *αὐτῶν* dazu.

θεοῦ. ℵ Const. ap. *κυρίου*. vulg.

§. 6.

Strebe nicht nach Gold und hoher Bekanntschaft. Ertrage was dir Gott schickt.

οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου. Exod. XX, 17. *οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου*, — *οἰκίαν*, — *ἀγρὸν*, — *παῖδα*, — *παιδίσκην*, — *οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστι.*

οὐ μὴ γένῃ πλεονέκτης. ℵ. *οὐδὲ μή*. vulg. *οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης, οὐδὲ ἅρπαξ.* Duae viae I, 97. 12. Const. apost. VII, 4.

οὐδὲ κολληθήσῃ ... μετὰ ὑψηλῶν. *κολλᾶσθαι μετά.* §. 2. Sogleich *ἀναστρέφομαι μετά*. Duae viae I, 99. 9. *οὐδὲ κολληθήσῃ ... μετὰ ὑψηλῶν.*

ἐξ ψυχῆς σου. Duae viae l. c. *τῇ ψυχῇ*. Wie hier III, 5. Deutr. VI, 5. Marc. XII, 30. 33. Hingegen Matth. XXII, 37. *ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ*, nach dem Hebr. Der Dat. *τῇ ψυχῇ* allein ohne ein Adj.

kann in diesem Sinne nicht gebraucht werden, es würde wohl τῷ σώματι oder dergl. entgegengesetzt werden können.

Mit Hohen mag man wohl umgehen, aber nicht sein Herz an diesen Umgang hängen. Man soll nicht ὑψηλοφρονεῖν; ὑψηλοί sind nicht gerade Hochmüthige oder Uebermüthige.

ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ. ℵ BCFOV Duae viae I, 99. 10. ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. So Dr. Hilg. ἀναγραφήσῃ. vulg. Hef. Beides ist Fut. 2. Pass. Letzteres ist gesuchter.

ταπεινοί sind zunächst geringe Leute, im Gegensatz zu ὑψηλοί, dann wie ταπεινόφρονες. §. 3.

τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ πρόςδεξαι. Duae viae I, 99. 11. τὰ δὲ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ πρόςδεξῃ. Ἐνεργήματα, eigentlich Wirksamkeiten, Thaten, wird hier von den meisten Erklärern durch Erlebnisse, namentlich in Leiden, genommen, *vexationes*, *molestiae*. So erklärten es bereits die Constit. apost. VII, 8: τὰ συμβαίνοντά σοι πάθη εὐμενῶς δέχου καὶ τὰς περιστάσεις ἀλύπως. Hier ist πάθη wie schon öfters bei den Griechen (z. B. Plato) und den 70 wie παθήματα genommen, Leiden, oder wie bei den Griechen ἡ πάθη. Suidas: πάθη· συμφοραί, — πάθη· κάκωσις. So gebrauchen es Ignatius ad Smyrn. 1, Justin. M. *quaestio ad Orthodoxos* 85, und Testam. Levi 4 vom Leiden Christi. Auf diese Bedeutung führt auch der Parallelausdruck in den Const. ap. περιστάσεις, das wie *casus* den Zustand und den Umstand bezeichnet, und namentlich bei den Stoikern statt συμφορὰ gebraucht wird. Phryn. 164. Suiceri T. E. II, 682. Gattaker ad Anton. IX, 13. So auch 2 Makk. IV, 16. In diesem Sinne hier ἐνεργήματα zu nehmen, dazu berechtigt uns der Zusammenhang mit ὡς ἀγαθὰ πρόςδεξαι, εἰδὼς ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. Die Unglücksfälle werden aber absolut als Einwirkungen bezeichnet, es sind aber Einwirkungen Gottes gemeint, wie die πειρασμοί. Jacobi I, 2. Ἐνεργέω wird gern von Gott gebraucht. 1 Cor. XII, 6. 10, und oft im N. T., Ignatius Phil. 5. ed. maj. Justinus M. *quaest. Christianorum* c. 7, oder von der Wirkung des h. Geistes. *Athenagoras suppl. pro Christianis*. 9. 10.

Da nun ἐνεργέω bei den ältern KVV gern von den Dämonen gebraucht wird, und namentlich im Passiv von Denen, welche durch dämonische Einwirkungen geplagt werden, Suiceri T. E. s. h. v., so sah Menardus auch hier in diesen ἐνεργήματα die *vexationes Daemonum*. Vgl. II, 1 oben, Eph. II, 2. In den constit. apost. handelt ein eigenes Capitel (VIII, 7) ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων, welches eine Gebetformel enthält an die mächtige Hilfe des Erlösers gegen die Einwirkung (ἐνέργεια) des bösen Geistes. Der Diaconus spricht nach derselben: προέλθετε οἱ ἐνεργούμενοι κ΄ τ΄ λ΄. Besonders wichtig ist Justin. Dial. 18. εἰ γὰρ ὑπομένομεν πάντα τὰ ἐξ ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων φαύλων ἐνεργούμενα εἰς ἡμᾶς φέρειν. 78. κακαὶ πράξεις αἱ ἐνεργούμεναι ὑπὸ τοῦ δαιμονίου. Apol. I, 26. ἐνεργηθέντα ὑπὸ τῶν δαιμονίων. Ferner Apol. I, 5. 54. II, 7. 8. Clement. Hom. IX, 12. Athenagoras l. c. c. 26. Euseb. H. E. V, 16. 3. οἱ μὲν ὡς ἐπὶ ἐνερ-

γουμένῳ καὶ δαιμονῶντι κ' τ' λ. Test. Dan. 1. 4. *Descensus Christi ad inferos* IV, 2 sagt Satan: ἐνέργησα τοὺς 'Ιουδαίους καὶ ἐσταύρωσαν αὐτούς. Der gelehrte Byzantiner Michael Constantinus Psellus der Jüngere aus dem eilften Jahrhundert schrieb eine besondere Schrift περὶ ἐνεργείας δαιμόνων.

So wichtig aber auch diese Stellen für die Aufhellung des Sprachgebrauchs sind, so muss doch hier die Beziehung auf die Dämonen abgewiesen werden. Sie passt nicht in den Zusammenhang und zu der Forderung, dass man solche Einwirkungen geduldig als etwas Gutes ertragen solle. Zudem müsste bei ἐνεργήματα wie bei allen angeführten Stellen dabeistehen ὑπὸ τῶν δαιμόνων oder dergl.

Aus der zuerst aus Justin angeführten Stelle ergiebt sich, dass der Ausdruck ἐνεργούμενα, also auch ἐνεργήματα, an sich ein allgemeiner ist, wie *influence* und *influer,* und auch Unbilden von Menschen damit bezeichnet werden können. Nach dem Zusammenhang ist hier vom Unglück die Rede, welches zur Läuterung von Gott geschickt ist. Sprachlich kann man noch vergleichen πράγματα παρέχειν, im N. T. κόπον παρέχειν, *negotia facessere.*

εἰδως ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. ℵ. Duae viae I, 99. 12. εἰδὼς ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. Const. ap. VII, 8. εἰδὼς ὅτι μισθός σοι παρὰ θεοῦ δοθήσεται ὡς τῷ 'Ιὼβ καὶ τῷ Λαζάρῳ. Der ganze Satz fehlt vulg.

§. 7.

Sei nicht doppelsinnig. Verhalten gegen Obere und Niedere.

οὐκ ἔσῃ δίγνωμος. vulg. Duae viae I, 97. 9. Const. apost. VII, 4. II, 6. διγνώμων. ℵ. Beide Worte finden sich weder bei den 70, noch im N. T., διγνώμων wird auch in den *lexicis* nicht angegeben. Hingegen giebt es eine Menge ähnlich gebildete *adj. composita* mit γνώμη. Stephan. Thes. Hingegen neben δίγνωμος nur noch ἄγνωμος. Vgl. auch διπλοκαρδία, Doppelsinnigkeit, Tücke. XX, 1, und διπρόσωπον, Testam. Asser. 2, 4. διπρόσωπος, 3. 4 im Gegensatz von μονοπρόσωπος, 4, und μονοπροσώπως, 5. 6. Man sagt auch διχόθυμος.

οὐδὲ δίγλωσσος. vulg., Duae viae, Const. apost. γλωσσώδης. ℵ, das bei den 70 vorkommt, und geschwätzig heisst, wovon erst §. 8 die Rede ist. Δίγλωσσος findet sich ebenfalls bei den 70 und Sibyll. III, 37. Eine Schilderung der δύο γλῶσσαι giebt Test. Benj. 6. Vgl. noch ἀμφίγλωσσος, ἀμφίστομος; bei 1 Tim. III, 8. Polyc. 5. δίλογος.

παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ διγλωσσία. So vulg. Duae viae. om. ℵ. Dem Sinne nach Const. apost. VII, 4. παγὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χείλη. So sagt man παγὶς διαβόλου. 1 Tim. III, 7. cfr. VI, 9. 2 Tim. II, 26; Ignatius ad Philad. c. 3. ed. maj. παγὶς διαβολῆς γλώσσης. Sir. LI, 2, und παγὶς θανάτου, hier unten §. 8.

ὑποταγήσῃ. ℵ vulg. καὶ ὑμεῖς, οἱ δοῦλοι, ὑποτάγητε. Const. ap. VII, 13.

τοῖς κυρίοις. א Const. ap. *κυρίῳ κυρίοις.* vulg. Hef. Dr.

Ueber die *Sache* vgl. Ephes. VI, 5. 6. Col. III, 22. Tit. II, 9. 1 Tim. VI, 1. 1 Petr. II, 18.

ὡς τύπῳ θεοῦ. *τύπος* ist das, was auf das Höhere hinweist, welches Höhere im Gen. dabeisteht. XIII, 31. So ist Adam Typus von Christus. Röm. V, 14.

ἐν αἰσχύνῃ. vulg. Const. apost. om. *ἐν.* א. Schreibfehler.

αἰσχύνη und *αἰσχύνω* werden sonst im schlimmen Sinne gebraucht für Schande, Schmach, für etwas, dessen man sich zu schämen hat. So bei den 70 und im N. T. Indessen steht es auch wie *pudor* im guten Sinn von der Scham, die einen am Bösen verhindert, wie *pudor patris* bei Terent. Andr. I, 5. *αἰσχύνεσθαι τὸν πατέρα,* Xenoph. Cyr. I, 4. 22. II, 1. 25. IV, 2. 40. So bei Chrysostomus *αἰσχυνόμενοι τὸν θεόν.* Proverb. XXVIII, 21. *ὃς οὐκ αἰσχύνεται πρόσωπα δικαίων, οὐκ ἀγαθὸς.* Immerhin liebt es die Verbindung mit der Furcht, z. B. Ignat. Ephes. 11. *Ἔσχατοι καιροί· λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν κ' τ' λ'.*

καὶ φόβῳ. Ephes. VI, 5. *μετὰ φόβου καὶ τρόμου.* Ignat. l. c.

οὐ μὴ ἐπιτάξῃς δουλῷ σου ἢ παιδίσκῃ. א Const. ap. VII, 13. *παιδίσκῃ ἢ δουλῷ.* vulg. Dr. So Men., nur dass er *δούλῃ* st. *παιδίσκῃ* liest. Allein *δούλη* wird nur im Verhältniss zu Gott gebraucht im Hellenistischen, Luk. I, 38. 48. AG. II, 18, sonst *παιδίσκη,* so ganz gewöhnlich im N. T.

ἐν πικρίᾳ. א vulg. *ἐν πικρίᾳ ψυχῆς,* Const. apost., die ausserdem diese Worte erst nach dem folgenden Satz haben.

Ueber die *Sache* vgl. Eph. VI, 9. Col. III, 19. IV, 1. Ignat. ad Heron. 4. *οἰκέτας μὴ ἐπαισχύνου.*

τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν. *θεὸν* haben א Const. ap. om. vulg. Dr. *ἐλπίζουσιν.* א vulg. *πεποιθόσιν.* Const. Pseudoignatius l. c. giebt einen allgemeineren Grund an: *κοινὴ γὰρ ἡμῖν καὶ αὐτοῖς ἡ φύσις.*

μή ποτε οὐ φοβηθήσῃ. vulg. *οὐ μὴ φοβηθήσονται.* א. Ersteres einfacher, und wird auch durch Const. ap. VII, 13 gestützt: *μή ποτε στενάξωσι ἐπί σοι, καὶ ἔσται σοι ὀργὴ παρὰ θεοῦ.*

τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν. Eph. VI, 9. *εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς.*

ὅτι οὐκ ἦλθεν κατὰ πρόςωπον καλέσαι. א. *ἐπὶ.* vulg. *ἦλθεν οὐ κατὰ.* BCFOV Dr. var. bei Cot.

πρόςωπον wie in der Redensart *πρόςωπον λαμβάνω.* Eph. VI, 9. *προςωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ,* Ständeunterschied.

καλέσαι, absolut, wie oft bei Paulus.

ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. א vulg. BC. *ἑτοίμασε.* Men. Vgl. III, 6. XIV, 5.

Ueber *ἑτοιμάζειν* vgl. III, 6. V, 7. XIV, 6.

Sache: Röm. VIII, 30. *οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε.*

§. 8.

Sei gegen den Nächsten mildthätig, und nicht vorlaut.

κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου. ℵ vulg. Dr. Hilg. *κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ σου.* Const. ap. VII, 12. *κοινωνήσεις δὲ ἁπάντων τῷ ἀδελφῷ σου.* Duae viae I, 100. 17.

Ueber *κοινωνία* im Sinne von Mittheilung sowohl irdischer als geistlicher Gaben vgl. Paulus. So auch bei Joseph, z. B. Ap. II, 39. 41. Synonym damit sind bei Paulus *ἐλεημοσύνη* und *εὐποΐα.*

καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι. ℵ Duae viae I, 100. 17. Const. apost. VII, 12. Auch AG. IV, 32 steht *εἶναι*, vulg. lässt es weg.

Sache: Menardus zieht aus unsrer Stelle einen Schluss auf das apostolische Alter unseres Briefs. Allein auch in jener Zeit bestand die Gütergemeinschaft nicht im juridischen oder communistischen Sinn. Hingegen trat die brüderliche Mittheilung der irdischen Güter so stark hervor, dass viele ihr Vermögen den Aposteln und der Gemeinde zur Verfügung stellten. Da dies aber im einzelnen Falle angegeben ist, und bei Ananias als ein freiwilliges durch Petrus bezeichnet wird, da ferner Privateigenthum fortwährend auch in unserer Stelle vorausgesetzt wird, ohne welches von einem *κοινωνεῖν* oder *ἴδια λέγειν εἶναι* keine Rede mehr sein könnte, so folgt aus alle dem, dass eine eigentliche Gütergemeinschaft nicht stattfand, weder zur Zeit von AG. IV, noch zur Abfassungszeit unsers Briefs. Aber wie schon aus den Paulinischen Briefen die eifrigen Sammlungen von Unterstützungen ersichtlich sind, so dauerten dieselben auch in den nächsten Jahrhunderten fort. Ueber Justin den Märtyrer und die Constitutiones apostolicae vgl. in Beziehung auf das Armenwesen den Anhang zu Höflings Lehre vom Opfer, in der Ed. von 1851. Ueber die Berufung der Nazaräer auf die Geschichte vom reichen Jünglinge vgl. R. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen. S. 307. Sonst vgl. Neanders Denkwürdigkeiten I, 2. 99 f. Kirchengesch. I, 2. 427 f nach Tertullian *de jejuniis* c. 13. Cyprian. Epist. 60. Ueber die Essener Joseph Antiq. XVIII, 1, 5.

εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε. ℵ. *ἐν τοῖς ἀφθάρτοις.* vulg. *ἐν τῷ ἀθανάτῳ.* Duae viae I, 100. 18. Das Geistliche ist aber eigentlich nur Eins. Luk. X, 42. Die Mittheilung dieses Geistlichen ist gemeint wie XVI, 9.

πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς. vulg. Corr. ℵ. Duae viae. *ἐν τοῖς θνητοῖς.* Letztes Wort ist aber bei unserm Verfasser nicht üblich, passt auch weniger für die Gaben der Unterstützung.

In der *Sache* selbst ist ein *argumentum a minori ad majus* gegeben nach der Art von Luk. XVI, 11. Matth. XXV, 21. Clemens Rom. II, 8. *Λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.* Ein anderer Grund ist in den Constit. apost. VII, 12 angegeben: *κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη.* Sapient. XVIII, 9. *καὶ τὸν τῆς θειό-*

τητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ διέθεντο, τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν καὶ κινδύνων μεταλήψεσθαι.

οὐκ ἔσῃ πρόγλωσσος. ℵ vulg. πρόγνωσσος. C. Men. Allein letzteres Wort würde wie προγινώσκω und πρόγνωσις eine gute Eigenschaft ausdrücken. Dagegen vgl. mit dem erstern προγλωσσεύω, mit der Zunge vorlaut und vorschnell sein, *linguae volubilis*, wie die alten Glossen πρόγλωσσος erklären, — die Griechen sagen auch sehr witzig ἀθυρόγλωσσος, der keine Thüre vor der Zunge hat.

Man kann nun vorlaut sein aus Selbstgefälligkeit, αὐθάδεια τῆς γλώσσης. Clemens Rom. I, 56. 57. Oder aus Zorn, aus Unreinheit der Seele, oder irgend einer Leidenschaftlichkeit. Vgl. Jacobi I, 19—21. 26. III, 5—12. 1 Petr. III, 10. Unten XX, 2. εὐχερεῖς ἐν καταλαλίᾳ.

παγὶς γάρ. §. 7.

τὸ στόμα. ℵ. om. τὸ. vulg. Beides fehlt C.

θανάτου. §. 7. Proverb. XVIII, 21. θανατὸς καὶ ζωὴ ἐν χειρὶ γλώσσης. Damit ist zunächst die vorschnelle Heftigkeit des Zorns und der Verleumdung gemeint.

ὅσον δύνασαι. IV, 11. XVII, 1.

ὑπὲρ τὴν ψυχὴν. vulg. BCOV le Moyne. Men. Voss. ὑπὲρ τῆς ψυχῆς. ℵ. Hilg. ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἀγωνεύσεις. Conj. Cot. *pro anima tua decertabis*. Da müsste es heissen ἀγωνίσεις. ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις. Hilg. Was soll das heissen: Sei rein für die Seele? περὶ τὴν ψυχήν σου. Dav. Hef. Dr., was Hef. übersetzt: rein an der Seele, eigentl. in Ansehung. Allein diese Conjectur ist nicht nöthig. Die Vulgärlesart empfiehlt sich als Lieblingsausdruck unsers Briefs. I, 4. IV, 6. cfr. I, 2. V, 9, wozu noch viele Composita mit ὑπερ zu zählen sind. Also in der Bedeutung: über Vermögen, über die Seelenkräfte, über die Massen.

ἁγνεύσεις. Dieses wie ἁγνεία, ἁγνότης, ἁγνός beziehen sich gern, z. B. im N. T., auf die Keuschheit. Allein davon ist hier im Zusammenhange nicht die Rede, und der Ausdruck ist an und für sich allgemeiner, rein sein. Hesych: ἁγνείας· καθαρότητος. Phavorin: ἁγνεία· καθαρότης, ἐπίτασις σωφροσύνης, ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ, σαρκὸς καὶ πνεύματος. Diese Reinheit bezieht man am einfachsten nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden auf die Reinheit der Zunge von aller Leidenschaftlichkeit, nach den dort angeführten Stellen, besonders Jacobi I, 21. 26. 27. III, 6. 8. 1 Petr. III, 10.

§. 9.

Sei freigebig. Besonders liebe die Verkündiger des Wortes Gottes.

μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν. ℵ vulg. Const. ap. VII, 11. Duae viae I, 100. 11. πρὸς μὲν τοῦ. B.

Die Stelle ist genommen aus Sir. IV, 31 (36): μὴ ἔστω ἡ χείρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, κ' τ' λ. Vgl. unten §. 11, und das ἄγραφον. AG. XX, 35.

ἐκτείνων τὰς χεῖρας. Vgl. Sir. l. c. und VII, 32. *καὶ πτωχῷ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου.* Diog. Sinop. bei Diog. Laert. VI, 2. 4 (29): *ἔλεγε δὲ καὶ δεῖν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς φίλους ἐκτείνειν.* Es steht also von der Freigebigkeit und Habgier. Hingegen kann es auch nach einem bekannten Hebraismus die Handlung veranschaulichen. Matth. XXVI, 51. VIII, 3, u. v. a.

Ueber die Freigebigkeit vgl. §. 8, über die Habgier §. 6. X, 6.

πρὸς δὲ τὸ δοῦναι. Sir. IV, 31. *καὶ ἐν τῷ ἀποδίδοναι.*

συσπῶν. ℵ vulg. Duae viae I, 100. 12. *μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν.* Dagegen *συστέλλων.* Corr. ℵ, Const. ap. VII, 11. Hilg. Auch Sir. l. c. gebraucht letztern Ausdruck. Beide Ausdrücke sind gleichbedeutend: zusammenziehen, zurückziehen; *συστέλλειν* ist gewöhnlicher. Ein drittes hat Diog. Laert. l. c. unmittelbar nach den oben angeführten Worten: *μὴ συγκεκαμμένους τοῖς δακτύλοις*, mit zusammengebogenen Fingern. Ein viertes giebt Diodor Sic. III, 4, nach welchem bei den Hieroglyphenbildern eine zusammengezogene linke Hand das Festhalten und Bewachen des Geldes bezeichnet, *ἡ δ' εὐώνυμος συνηγμένη τήρησιν καὶ φυλακὴν χρημάτων.*

ἀγαπήσεις ὡς κόρην. Duae viae I, 99. 15. *τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ . . . ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου.* Deutr. XXXII, 10. *διεφύλαξεν αὐτὸν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ.* Prov. VII, 2. Zach. II, 8 u. a. m. So gebraucht ist der Ausdruck Hebraismus. Doch sagen auch die Römer zu der Geliebten *mi ocule, occelle mi, oculitus amare.* Philo gebraucht das Wort vom Kern der Sache. *quod omnis probus.* §. 20. P. 886. *ὅπερ γὰρ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη, ἢ ἐν ψυχῇ λογισμὸς, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι. De mundi opif.* §. 21. P. 14 sagt er ebenfalls vom *νοῦς*: *καθάπερ κόρην ἐν ὀφθαλμῷ.* Statt *ἀγαπήσεις* haben Const. ap. *δοξάσεις.*

τοῦ ὀφθαλμοῦ. ℵ. om. *τοῦ* vulg. Deutr. l. c.

πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. τόν. ℵ B, in marg. OV, Duae viae, Const. ap. VII, 9. om. *τόν.* vulg.

κυρίου. ℵ BCOV vulg. Men. Dr. Hilg. *τοῦ κυρίου.* F. Voss. le Moyne *τοῦ θεοῦ.* Duae viae, Const. ap.

Sache: Hebr. XIII, 7. 17. 24.

§. 10.

Halte dich an die Heiligen (die Gemeinde), und sei thätig für ihr Heil.

μνησθήσῃ αὐτόν. vulg. BC. *αὐτοῦ.* Duae viae I, 99. 16. Const. ap. VII, 9. om. *αὐτόν.* ℵ FOV. Die Construktion von *μιμνήσκεσθαι* mit Acc. ist zwar seltener als mit Gen., doch cfr. Deutr. VIII, 2. Esaj. LXIII, 7.

νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ℵ vulg. FOV Hilg. *ἡμέρας καὶ νυκτὸς.* C. Const. ap. Dr. *καὶ ἡμέρας καὶ νυκτός.* B. *νύκτα καὶ ἡμέραν.* Duae viae. Ueber diesen Gen. Winer Gr. §. 31. 11.

ℵ hat nach μνησθήσῃ αὐτὸν die Worte ἡμέραν κρίσεως, welche Duae viae und Const. ap. fehlen, wozu noch die Vulgärcodd. BC kommen; mit ℵ stimmt insofern vulg., als er liest ἡμέρας κρίσεων. Die Rede vom Gerichtstage mitten in der Empfehlung der Lehrer ist doch gar zu wenig motivirt; ἡμέρας kann aus dem andern ἡμέρας entstanden sein, und ΚΡΙΣΕΩΣ aus ΝΥΚΤΟΣ. Vom Gerichtstage ist die Rede, wo eine Warnung darauf führt. IV, 11. V, 7. VII, 2. XI, 7. XV, 5. XXI, 6.

καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν. ℵ. om. καὶ. vulg. Ueber ἐκζητεῖν vgl. zu IV, 1.

τὰ πρόςωπα τῶν ἁγίων. Die ἅγιοι sind nach altchristlichem Sprachgebrauch die Glieder der christlichen Gemeinde, die ἐκκλησία ἁγίων. VI, 16, der λαὸς ἅγιος. XIV, 6, die ἐκκλησία θεοῦ bei Paulus, von der man sich nicht trennen soll, sondern von ihnen lernen. IV, 10. 11. X, 11. XVI, 9. XIX, 12. τῶν ἁγίων haben auch die Constit. ap. VII, 9. Dagegen Duae viae I, 99. 19. τὸ πρόςωπον αὐτοῦ (τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ).

τὰ πρόςωπα, d. h. ihre Gegenwart. XIII, 4. XV, 1. Vgl. Proverb. XXVIII, 21. αἰσχύνεσθαι τὰ πρόςωπα τῶν δικαίων. Vgl. V, 10. ἀντοφθαλμέω.

ἤ. ℵ BCFOV Dr. Hilg. καὶ. vulg.

διὰ λόγου. ℵ vulg. διαλόγους. F Hef. ἢ διὰ λόγου macht einen parallelen Gegensatz gegen das folgende ἢ διὰ χειρῶν. Auch das folgende τῷ λόγῳ zeigt, wie es gemeint sei.

κοπιῶν. Corr. ℵ OV Hilg. κοπιῶντι. ℵ, wo aber τι getilgt ist. σκοπῶν, vulg. B Hef. Dr. σκοπιῶν. C Men. Cot. von σκοπιάω i. q. σκοπιάζω, auskundschaften, was nicht passt, aber die Lesart κοπιῶν unterstützt. Letztres wie κόπος X, 4 bezeichnet im N. T. die Mühe, die man sich um etwas giebt, bes. 1 Tim. V, 7. Daher fügt hier Corr. ℵ noch bei καὶ ἔργου καὶ κόπου, was sich an λόγου anschliessen soll, oder es ist Glossem zu κοπιῶν. Vgl. auch Duae viae I, 99. 21. τιμήσεις αὐτὸν (τὸν ἅγιον) καθ' ὃ δυνατὸς εἶ, ἐκ τοῦ ἱδρῶτός σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου. Es ist aber dort alles auf die leibliche Unterstützung der Lehrer bezogen, während hier von der Verkündigung des Wortes an die Gemeindeglieder die Rede ist.

καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι. Das ist parallel mit κοπιῶν, und mit beiden ist sowohl διὰ λόγου als παρακαλέσαι zu verbinden. πορεύομαι εἰς, ἐπί τι bezeichnet das Ziel, das man erstrebt, sich zu etwas wenden, wie mit dem Inf. und Partic. *incedo* ad. Genes. XXV, 32. πορεύομαι τελευτᾶν. Es bezieht sich also nicht nach dem sonstigen hebräischen Sprachgebrauch des Wortes auf den Lebenswandel überhaupt.

Ueber παρακαλέσαι XIV, 9.

καὶ μελετῶν. ℵ vulg. μελετοῖς. B. μελετάω, darauf sinnen, studiren, sich dazu anschicken, *meditari*, wie oft im Briefe.

εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ. XVI, 10. XVII, 1.

ἤ, ℵ BCFOV Dr. Hilg. καὶ, vulg. Ersteres ist aber nöthig wegen des Gegensatzes von λόγος und χεῖρες.

διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ. ℵ vulg. *ἐργάσει.* OV.

εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. vulg. Duae viae I, 100. 13. *ἐὰν ἔχῃς, διὰ τῶν χειρῶν σου δὸς εἰς λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου.* Constit. ap. VII, 12. *ἐὰν ἔχῃς, διὰ τῶν χειρῶν σου δὸς, ἵνα ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου.*

ἁμαρτιῶν σου. ℵ Corr. B. OV. Constit. ap. *τῶν ἁμαρτιῶν.* vulg. B. Duae viae.

Sache: Der Gedanke macht Schwierigkeiten wegen seiner unapostolischen Farbe. Schon Cotelerius führt zwei verschiedene Erklärungen an. Nach der einen beziehen sich die Worte auf die Handarbeit. Viele KVV empfehlen das Betreiben eines Handwerks, überhaupt die bürgerliche Arbeit in dem Sinne, weil dieselbe ein gutes Mittel sei gegen die Sünden des Fleisches. Nach dieser Fassung würde sich *εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν* auf die Befreiung von den eigenen Sünden beziehen. So Ittig I, 145 und Hefele im Sendschreiben 260. Aber das kann *λύτρωσις* (*λύτρον*), Loskauf (Lösegeld) nicht heissen, der Christo zugeschrieben wird, XIV, 5. 6. 7, oder Gott, §. 2. XIV, 8, und durchgehends im N. T., nie dem eigenen Verdienste, und am allerwenigsten prophylaktisch. Auch Paulus empfiehlt die Händearbeit, 1 Cor. IV, 12. 1 Thess. II, 12, aber nie in dem Sinne, dass sie Sündenvergebung bewirke. Zudem weist hier der Zusammenhang, und ebenso in den Duae viae und Const. apost., nicht auf Händearbeit, sondern auf Unterstützung, von der schon §. 8, 9 die Rede war und von der wieder §. 11 fortgefahren wird.

Auf diese Liebesunterstützungen weist nun die zweite Erklärung bei Cotelerius, die Hefele a. a. O. 122 zuerst annahm, während er in seinen Pastres apost. zwischen beiden unentschieden bleibt. Nach dieser Erklärung nun wäre hier ein ähnlicher Unterschied gemacht zwischen *διὰ λόγου κοπιῶν* und *διὰ τῶν χειρῶν ἐργάσῃ* wie AG. VI, 2. 3 zwischen *διακονία τοῦ λόγου* und *διακονία τραπέζης.* Vgl. AG. XI, 29. XII, 25. Röm. XII, 7 und überh. oft bei Paulus.

Aber auch von Unterstützungen gefasst lautet die Stelle wegen *εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου* bedenklich und unpaulinisch. Zwar wird im ganzen N. T. auf die Werke der Liebe als eine Nothwendigkeit und Bewährung des Glaubens hingewiesen, durch die man sich sogar einen Schatz im Himmel erwirbt, und die einem in den Himmel nachfolgen. Aber dass sie die Sündenvergebung bewirken und ein Lösegeld seien, das ist nirgends gesagt. Luk. VII, 47 sagt bloss, dass aus der grossen erwiesenen Liebe die grössere Sündenvergebung ersichtlich sei. Und das Bedecken der Sündenmenge durch die Liebe, Jacobi V, 20. 1 Petr. IV, 8 bezieht sich auf die Sünden Anderer, denen man in Liebe vergiebt. Luk. XI, 41 aber empfiehlt die innere Reinheit im Gegensatz zu der äussern.

Für die Verdienstlichkeit der Almosen kommen allerdings sowohl bei den jüdischen Apokryphen starke Ausdrücke vor, z. B. Tobias IV, 10. *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται.* XII, 9. *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ αὕτη ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν,* — als auch bei apostolischen Vätern, z. B. Polyc. 10. *eleemosyna de morte liberat.*

Auch aus dem Briefe des Clemens Rom. geht hervor, dass in den damaligen Zeiten die Liebe in Unterstützung und der Glaube nicht bloss inniger, sondern wesentlicher miteinander verwachsen waren, als wir es uns gewöhnlich vorstellen. Aber immerhin sind dergleichen Stellen wie die unsere und die Polykarps als unapostolische Anschauungen anzusehen.

So verhält es sich auch mit dem Ausdruck *ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ* bei Ignat. Eph. 21. Smyrn. 10. ad Polyc. 2. Pseudoignatius ad Mariam Cassab. 3. Torsens. 8. Antioch. 7. Hero 1. Die Erklärungen des Ausdrucks sind allerdings verschiedene, aber der Sprachgebrauch und Zusammenhang ist überall derselbe. Nach diesen bezeichnet er ein freiwilliges stellvertretendes Sühnopfer. So noch 4 Makk. VI, 29. XVII, 21. Euseb. Dem. ev. X, 290. 308. de laud. Constant. XVI, Nr. 19 bei Heinichen, der noch andere Stellen beibringt, sowie Suicer im Thes. eccl. s. h. v. So verbindet Hesych als Synonyma *ἀντίλυτρον*, *περίψημα*, *ἀντίψυχον*. Ignatius bezeichnet sich damit als einen Devotus, der durch seinen bevorstehenden Märtyrertod sich für die Gemeinde als freiwilliges Opfer hingebe.

§. 11.

Gieb gern. Bleib auf dem rechten Wege der Gebote Jesu.

οὐ διστάσεις δοῦναι. ℵ vulg. *οὐ διστάσεις διδόναι.* Duae viae I, 100. 14. *οὐ διαστάσεις.* B, von *διαστάζω*, durchtröpfeln, ist Schreibfehler. *διστάζω*, *dubitare*, wie §. 4 *διψυχέω* vom Gebet. Bei Hermae Pastor Mand. 2 ist eine gute Erörterung unsrer Stelle gegeben: *μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς, πᾶσι δίδου*, — und gleich nachher *μηδὲν διακρίνων τίνι δῷ ἢ μὴ δῷ.* Vgl. Clem. Rom. II, 11.

Die Sache selbst ist nach Matth. VI, 3 zu erklären. Man soll beim Geben nicht auf Parteilichkeit sehen, sondern auf Dürftigkeit. Die verständige Anwendung giebt 2 Thess. II, 10.

οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις. vulg. Corr. ℵ. Duae viae I, 100. 15. *γογγυσῃ.* ℵ. Ueber die *Sache* vgl. §. 9. 1 Petr. IV, 9. 2 Cor. IX, 7. 11—15.

vulg. und Corr. ℵ haben noch die Worte *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου*, nur dass vulg. *τῷ* weglässt. Hilg. nahm dies in den Text auf. Die Worte fehlen aber im ℵ, Duae viae und Const. ap. Sie sind aus Luk. VI, 30 hierher gekommen, und hier unächt. Dies ist auch die Ansicht Volkmars, Evv. 141, die auf jeden Fall kritischer ist, als mit Weizs. S. 36 an Matth. V, 42 zu denken, aber wegen der Verschiedenheit der Worte an eine Urschrift des Matthäus. Uebrigens erwähnt sie auch Justin Apol. I (nicht II, wie Men. angiebt), XV, 62, und zwar ohne Variante. Er hatte die Stelle selbst aus Lukas. Eichhorn freilich (Einl. ins N. T. I, 127) hält die Worte für einen allgemein bekannten Spruch, weist aber seine Behauptung nicht nach.

Der Ausspruch hat etwas Auffallendes, und wörtlich genommen Unpraktisches, und versteht sich gar nicht so von selbst, sondern blos als Ausspruch des Herrn in der Bergpredigt. Nicht nur kann er von Bettlern missbraucht werden, sondern die Karpokratianer wendeten ihn auch an, um die Befriedigung ihrer Wollust zu erlangen. Clemens Al. Stromm. III, 4. Men. ad h. l. Oben Einl. §. 2.

γνώσῃ δὲ, τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. ℵ vulg. Duae viae: *γνώσῃ γάρ, τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης* (I, 100. 15). *Sache:* Matth. VI, 4. Luk. VI, 35.

φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθείς, μήτε ἀφαιρῶν. ℵ vulg. Duae viae I, 101. 5. *φυλάξεις ἅπερ ἔλαβες, μήτε προςθείς, μήτε ὑφαιρῶν.* I, 105. 2. *μηδὲν ἀφαιροῦντας, ἢ προςτιθέντας.* Const. apost. VII, 14. *φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες παρ᾽ αὐτοῦ, μήτε προςτιθεὶς ἐπ᾽ αὐτοῖς, μήτε ἀφαιρῶν ἀπ᾽ αὐτῶν.*

Die Worte erinnern an Apoc. XXII, 18. 19. Aber dort sind sie in einem andern Sinne gesprochen, von dem Entstellen und Verändern der Weissagung des Joh.; hier von dem einfachen Festhalten an den Geboten des Herrn, wie Duae viae I, 205. 1 den Ausspruch einführen mit den Worten: *ταῦτα οὐχ ὡς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς ἀνάγκην, ἀλλ᾽ ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλᾶξαι τὰς ἐντολάς, μηδὲν κ΄ τ΄ λ.* So ist es in der Originalstelle gemeint Deutr. IV, 2. *Οὐ προςθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ᾽ αὐτοῦ. φυλάσσεσθε τὰς ἐντολὰς κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν κ΄ τ΄ λ΄.* Unser Verfasser denkt an schismatische Entstellung der einfachen Lehre des Evangeliums durch Judaisten und Doketen.

εἰς τέλος. In anderm Sinne stehen diese Worte IV, 6. X, 5. Hier für *denique*, *τὸ τέλος*, wofür unser Verfasser sonst *πέρας γὲ τοι* sagt.

μισήσεις τὸν πονηρόν. vulg. om. *τὸν* ℵ. Alles fehlt in den Duae viae und den Const. ap. τὸν πονηρὸν ist der Umgebung wegen collektiv zu fassen, wie Hef. thut. So Matth. V, 39. Unten XX, 2. *τὸν ἐνδεόμενον, — τὸν θλιβόμενον.* Winer Gr. §. 27. 1. Dagegen denkt Men. an den Satan nach II, 10. XXI, 3 und nach N. T. Sprachgebrauch.

Ueber das Meiden der schlechten Menschen vgl. IV, 2.

κρινεῖς δικαίως. vulg. Duae viae I, 100. 7. Const. ap. VII, 10. *καὶ κρινεῖς δικαίως.* ℵ.

§. 12.

Erhalte den Frieden in der Gemeinde;
Gestehe Gott deine Sünden;
Aber bete nicht in Sünden.

οὐ ποιήσεις σχίσμα. ℵ vulg. BOV Duae viae I, 100. 6. *οὐ ποιήσεις σχίσματα πρὸς τοὺς ἁγίους.* Const. apost. VII, 10. *σχῆμα.* C. Men. Cot.

Ueber die σχίσματα, Spaltungen inner der Gemeinde vgl. zu IV, 10.

εἰρηνεύσεις ℵ Duae viae, Const. ap. *εἰρηνεύσεις δέ.* vulg. *εἰρηνεύω*, Frieden halten, *intrans.* Marc. IX, 50. Röm. XII, 18. 2 Cor. XIII, 11. 1 Thess. V, 13.

μαχομένους. ℵ BCOV var. bei Cot. Hef. Mur. Dr. Hilg. Duae viae und Const. ap. *μαχομένοις.* vulg. Men. Voss. le Moyne. Cot. Der Acc. ist von *συναγαγών* abhängig, wie in den Const. apost. von *καταλλάσσων*, *εἰρηνεύω* wird in der Regel nicht transitiv gebraucht. Die Duae viae, die *συναγαγών* weglassen, müssten *εἰρηνεύσεις* transitiv nehmen wie *εἰρηνοποιέω*, was an sich wohl möglich ist, Polyb. V, 8, 7. *εἰρηνευομένης ἐκ παλαιοῦ τῆς χώρας*, *regione antiquitus pacata.*

μάχομαι, vom Wortstreit. Jac. IV, 1. 2. Clem. Rom. I, 3. 46. Auch bei den 70, bei Cic. und Livius *pugnare* und *pugna.*

συναγαγών. ℵ, *συνάγων.* vulg. In den Duae viae fehlt es, und die Const. apost. haben dafür *ὡς Μωσῆς καταλλάσσων εἰς φιλίαν.* Der Aor. des ℵ bedeutet so viel als: nachdem du die Streitenden zusammengebracht hast. *Συνάγειν*, sc. *εἰς ἕν*, Joh. XI, 52 oder *ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, oben IV, 10, *εἰς φιλίαν.* Const. ap.

ἐξομολογήσῃ. vulg. Const. ap. VII, 14. *ἐξομολογήσει.* ℵ. Itazism. om. Duae viae. Das Verbum war da in der Bedeutung loben, danken. Gewöhnlich hat es in dieser Bedeutung den Acc. bei sich wie hier in den Const. apost. *ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματά σου.* So Sir. IV, 26 (31), im N. T., Clem. R. I, 51. II, 8.

ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. vulg. Hef. Mur. Dr. *ἐν.* ℵ Hilg. Ersteres entspricht eher dem hebr. הִתְוַדָּה עַל, über seine Sünden ein Bekenntniss ablegen.

οὐ προσήξεις. Hilg. Diese Lesart ist zu construiren aus der vulg. *οὐχ ἥξεις*, und der des ℵ *οὐ προσεξεις.* *προσήκω* ist dann zu nehmen wie das gewöhnliche *προσέρχομαι* vom Nahen zu Gott im Gebete, *adire Deum*, Const. ap. VII, 17: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου.* Sonst ist aber *προσήκω* in diesem Sinne nicht häufig, gewöhnlich steht es wie XVII, 1. *ἀνήκω*, also wie *πρέπω, συμφέρω.* Indessen vgl. Ignat. ad Rom. 9.

ἐπὶ προσευχήν. ℵ Const. ap. *ἐν προσευχῇ σου.* vulg.

ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. ℵ vulg. *ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου.* Const. ap.

Für etwas Sündhaftes soll man nicht beten. Joh. IX, 31. Aber bei den damaligen Heiden waren dergleichen Gebete nicht selten, z. B. von Kindern um den Tod ihrer Eltern. Senec. ep. 10. Persius Sat. II, 9.

αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός. Vulg. Corr. ℵ. Hilg. Die Worte fehlen bei ℵ.

Cap. XX.

Der Weg des Bösen.

Ueber das Verhältniss dieses Capitels zum vorigen vgl. den Schluss des Vorwortes zu den beiden Capiteln.

Mit diesem Capitel correspondirt Const. apost. VII, 18, ebenfalls mit Erweiterungen. Hingegen ist in den Duae viae wenig Rücksicht auf c. XX genommen.

§. 1.

Verzeichniss der Sünden dieses Weges.

ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός. Const. ap. ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν. vgl. XIX, 2. Men. u. s. w. geben *via tenebrarum*, Hef. »der Weg der Finsterniss. Allein das wäre ein in diesem Sinne ganz ungebräuchliches Neutrum statt des auch bei unserm Verfasser so gebräuchlichen σκότος. Ὁ μέλας ist hier wie IV, 9 der Schwarze an sich, *Nequam*, wie der alte Lateiner übersetzt, — oder wie er sonst in diesem Briefe heisst ὁ σατανᾶς, ὁ ἄρχων τοῦ νῦν καιροῦ τῆς ἀνομίας, ὁ πονηρὸς ἄρχων, ἄγγελος πονηρός. Vgl. XXI, 3 ὁ πονηρός.

ἐστι σκολιά. vulg. σκολιας. ℵ. Der Gen. ist wahrscheinlich durch den folgenden κατάρας veranlasst. Allein es giebt kein Subst. σκολία, man sagt τὰ σκολιά, ἡ σκολιότης. Σκολιὸς wird gern von krummen Wegen gesagt, Luk. III, 5. Prov. II, 11. XXII, 5. So σκολιάζω, Prov. XIV, 2, und σκολιὸς πορεύομαι. Prov. XXVIII, 18.

καὶ κατάρας μεστή. Vgl. X, 5. ἐπικατάρατος.

ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου. θανάτου. XIX, 2 und Const. ap. VII, 18.

Sache: XXI, 1. Joh. VIII, 51. 52.

θανάτου ohne Artikel ℵ BCFOV Dr. Hilg. τοῦ θανάτου, vulg. Const. apost., oben XIX, 2. Das Wort gehört zu denjenigen, die den Artikel entbehren können da, wo wir ihn im Deutschen setzen. So im N. T. Winer Gr. §. 19. S. 111. Aus unserm Briefe vgl. V, 11. VII, 3. XII, 2. 5. XIX, 2. 7. 8.

αἰωνίου. vulg. Hilg. αιωνια. ℵ. Das Wort ist sowohl zweier als dreier Endungen. Aber ein ewiger Weg, und erst noch im schlimmen Sinn, ist ein ebenso befremdender Ausdruck, als ein ewiger Tod ein gewöhnlicher.

μετὰ τιμωρίας. Tod ist verbunden mit Strafe; τιμωρία, Hebr. X, 29.

ἐν ῇ ἐστὶ τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν.

τὰ. vulg. Corr. ℵ, — om. ℵ.

ἀπολλύντα. ℵ O Hilg. ἀπολοῦντα. vulg. Dr. ἀπολλουντα. V. ἀποτελοῦντα. C. Das Präsens ist natürlicher.

ἐν ῇ. So XIX, 1. 2. ἐν ὁδῷ.

εἰδωλολατρεία. vulg. εἰδωλολατρία. ℵ. Dieselbe var. unten bei αὐθαδεία. Die Subst., die von Adj. auf ης abgeleitet sind, enden in der Regel auf εια, ἀληθής — ἀλήθεια, — aber auch auf ια. Buttmann Gr. II, §. 119. N. 23. Es finden sich daher häufig Varianten, um so mehr, da der Itazismus dazukommt. Winer Gr. §. 16. 2. β. Aber auch von Adj. auf ος bilden sich neben der gewöhnlichen Endung ια Formen auf εια, z. B. von μοιχὸς sowohl μοιχία als μοιχεία, von βοηθὸς — βοηθεία, von φαρμακὸς — φαρμακεία.

θρασύτης. XIX, 3. θράσος, Frechheit. Const. ap. θρασύτης.

ὕψος δυνάμεως, Ueberhebung der Macht, ὑψηλοφρονία, wie die Const. ap. gut erklären. Vgl. Luk. XVI, 15. φρονεῖν τὰ ὑψηλά. Oben XIX, 3. οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν. Suidas: ὕψος· ἔπαρμα. So ist es mit dem Gegensatz ταπεινός.

ὑπόκρισις. Const. ap. ὑποκρίσεις. Der Plur. bezeichnet die wiederholte Aeusserung der ὑπόκρισις. So ist es mit mehreren der folgenden Abstracta. Vgl. Marc. VII, 21 f.

Sache: XIX, 2. XXI, 4. Oft im N. T. die ὑποκριταί.

διπλοκαρδία. Const. apost. διπλοκαρδίαι. Vgl. δίγνωμος, XIX, 3.

μοιχεία. So XIX, 3. 4. X, 7. μοιχία. ℵ. μοιχείαι. Const. ap. Die Const. ap. fügen noch bei πορνεῖαι.

φόνος. φόνοι. Const. ap. Hier allgemein. Hingegen §. 2 φονεῖς τέκνων. XIX, 5. οὐ φονεύσεις τέκνον.

ἁρπαγή. Const. ap. ἁρπαγαί. *Sache:* X, 4. 10.

ὑπερηφανία. So auch Const. ap. Vgl. Marc. VII, 22.

παράβασις. vulg. παραβάσεις. ℵ. Uebertretung des Gesetzes, Vertrags, Eides, Ungehorsam. IX, 4. XII, 5. Gal. II, 18. Jac. II, 9.

δόλος. So Const. ap.

κακία. So Const. ap. Oben II, 8 war es im allgemeinen Sinn gebraucht im Gegensatz zu ἀρετή, hier neben anderen speziellen Sünden im speziellen Sinne der Bosheit.

αὐθαδεία, vulg. Const. ap. αὐθαδία. ℵ.

φαρμακεία. vulg. φαρμακία. ℵ. φαρμακεῖαι. Const. ap. Giftmischerei, namentlich in Verbindung mit Zauberei. So im N. T. Verwandt mit dem Folgenden.

μαγεία. vulg. μαγίαι. Const. ap. om. ℵ. Hesych: μάγον· τὸν ἀπατεῶνα, φαρμακευτὴν . . οἱ Πέρσαι λέγουσιν. μαγεύειν· γοητεύειν. Aehnlich Suidas. Ignat. Eph. 19. ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας. Von den Magiern in diesem Sinne handelt eine ganze Reihe von Capiteln (von c. 28 an) im vierten Buch des Hippolytus. Auch christliche Sekten, wie die Carpokratianer, hatten sich der Magie ergeben. Hippolytus VII, 32. Wie die Magier aus Feuerpriestern zu gewöhnlichen Zauberern geworden sind, darüber vgl. meinen Artikel Magier in der Encycl. von Herzog. Füge der dort angeführten Literatur noch bei: Das Sammelwerk von Agrippa *De occulta Philosophia,* 1533. Hölemann, Bibelstudien I, 4. S. 154 f. Delitsch, Biblische Psychologie. Rudluff, Lehre vom Menschen. 1863.

πλεονεξία, vulg. Const. ap. om. ℵ. Vgl. X, 4. 6. XIX, 6.

ἀφοβία. ℵ Const. ap. ἀφοβία θεοῦ, vulg. Corr. ℵ. Letztes ist richtige Erklärung. §. 2. οὐκ εἰς φόβον θεοῦ. Vgl. IV, 11. XI, 5. XIX, 4. 5.

§. 2.

Fortsetzung der Sünden des bösen Weges, zu denen noch die Unterlassungen des Guten kommen.

διῶκται τῶν ἀγαθῶν. Die Const. ap. haben, um bei den Abstractis zu bleiben wie noch in mehreren folgenden Fällen, διωγμὸς ἀγαθῶν. διῶκται wie διώκω, V, 11, in Verbindung mit Concretis im bösen Sinn, mit Abstr. etwas zu erlangen suchen. Letztres unten in diesem Paragraph und im N. T.

μισοῦντες ἀλήθειαν. ℵ vulg. τὴν ἀλήθειαν. B Dr. ἀληθείας ἔχθρα. Const. ap. Das Fehlen des Artikels beim Abstr. bezeichnet dessen Vorkommen im einzelnen Falle.

ἀγαπῶντες ψεύδη. ℵ Hilg. ψεύδους ἀγάπη. om. ψεύδη, vulg. BCFOV Men. le Moyne. Dr. Es muss aus Versehen ausgefallen sein, was schon Holst. einsah, der nach den Const. ap. τὸ ψεῦδος vermuthete. Ihm folgten z. Th. Men. Dr., ganz Cot. Hef. Men. schlug auch vor ἀγαπῶντας.

οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης. Const. ap. ἄγνοια δικαιοσύνης. Ueber *γινώσκω* im emphatischen Sinne vgl. unten.

Ueber *μισθὸς* im guten Sinn XI, 8. XIX, 11. XXI, 3, im bösen IV, 13.

Ueber die *Sache* IV, 12.

οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ. Const. ap. οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ. *Ἀγαθῷ*, neutr., wie nachher τὸ πονηρόν.

Ueber *Sache* und Ausdruck XIX, 2.

οὐ κρίσει δικαίᾳ. Der Dat. hängt wie bei den Const. apost. οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ von κολλώμενοι ab, und ist nicht mit Cot. etc. mit dem folgenden Satze zu verbinden. *Sache*: XIX, 11.

χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες. ℵ. om. οὐ vulg., indem man das vorige οὐ fortwirken liess, was aber auch nach den Const. ap. nicht geht. Statt *ὀρφανῷ* hat B ὀφανῷ, Schreibfehler. *προσέχειν*, seine Aufmerksamkeit Jemandem schenken. Die ihre Aufmerksamkeit nicht einer Wittwe und einer Waise schenken.

Sache: Jac. I, 27. 1 Tim. V, 3 f. Const. ap. III, 1—15. VIII, 25.

ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ. ℵ vulg. ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν. Const. ap. Gute Erklärung. *Εἰς*, so dass man beim Wachen die Furcht Gottes im Auge hat. Ueber *φόβος θεοῦ* vgl. IV, 11. XI, 5 und oben §. 1. ἀφοβία. *ἀγρυπνέω*. XXI, 7.

ἀλλ' ἐπὶ τὸ πονηρόν. ℵ vulg. ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν. Const. ap.

ὧν μακρὰν καὶ πόῤῥω. ℵ vulg. om. καὶ πόῤῥω. Const. ap. Beide Worte kommen bei den 70 und im N. T. öfters für sich vor, aber nie so vereint wie hier.

πραΰτης. XIX, 4. πραΰς. Const. ap. πραότης. Bei den 70 und

im N. T. finden sich beide Formen, πραΰς, πραΰτης, und πρᾶος, πραότης. So schon bei den Attikern. Lobeck Phryn. 403.

καὶ ὑπομονή. So auch Const. ap. Vgl. oben II, 2. XIX, 4.

ἀγαπῶντες μάταια. vulg. Const. ap. ματαιότητα. א. Das Wort ist stärker als unser eitel, es heisst hier: trügerisch, falsch, nichtig. II, 5. XIX, 5. So im N. T., sowie ματαιολόγος, ματαιολογία, ματαιόω.

διώκοντες ἀνταπόδομα. So auch Const. ap. διώκω, nachgehen, nach einer Sache trachten. So δ. τὴν ἀρετὴν, im guten Sinn, Clem. Rom. II, 10. Philo De Abrah. P. 381. Philipper III, 12.

ἀνταπόδομα. א. Const. ap. ἀνταπόδωμα. vulg. Wiedervergeltung, Wiedererstattung, z. B. Luk. XIV, 12 von dem Wiedereingeladen werden. So ἀνταποδίδωμι. Luk. XIV, 14. 1 Thess. III, 9. ἀνταποδότης, oben XIX, 11.

οὐχ ἐλεοῦντες πτῶχον. vulg. Const. ap. ελεωντες. א. Erstere Form III, 5, 70 und N. T., und ist überhaupt die herkömmliche, letztere kommt sonst nicht vor.

οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ. א BCFOV Const. ap. Dr. Hilg. ἐπὶ τῷ. vulg. Der Artikel fehlt hier häufig: über einen der. *πονέω* und πόνος auch im guten Sinn, sich bemühen. Hesych: πονεῖν· ἐνεργεῖν. So *labor, laborare pro.* Vgl. X, 4. διὰ κόπου καὶ ἱδρῶτος. *καταπονέω* deutlicher als πονέω im schlimmen Sinn, *laborare aliqua re.* κ' ist transitiv, in Noth bringen, unterdrücken. Hesych: καταπονουμένοις· πειραζομένοις. Unten steht es parallel mit ἐνδεόμενος, und dann wieder im Act. im Gegensatz zu θλιβόμενον.

εὐχερεῖς ἐν καταλαλίᾳ. א (ευχερις) vulg. Cot. Hef. Dr. Hilg. εὐχειρεῖς, Men. le Moyne. Man sagt wohl εὔχειρ und εὔχειρος, aber nicht εὐχειρής. *Εὐχερής* ist üblich bei Plato, Aristoteles, Plutarch: schnell bei der Hand. Vgl. πρόγλωσσος. XIX, 8. Die Worte fehlen in den Const. apost. Vgl. Ignat. Rom. 1. ὑμῖν εὐχερές ἐστιν.

καταλαλία, oft mit Sippschaft bei den 70 und im N. T. καταλαλίαι. Polyc. 2.

οὐ γινώσκοντες. cfr. oben in diesem Paragraph, im emphatischen Sinn von der Erkenntniss Gottes, der Wahrheit, u. s. w. VII, 1. IX, 1. XI, 4. So bei Paulus und Johannes.

τὸν ποιήσαντα αὐτούς. Vgl. zu XIX, 2.

φονεῖς τέκνων. א vulg. Const. ap. τέκνοιν. V. Es ist nach XIX, 3. 5 der Mord, namentlich durch Abtreiben der Kinder gemeint.

φθορεῖς πλάσματος θεοῦ. So auch Const. ap. gleich nach dem Vorigen. Man könnte nach der Bedeutung von φθορεύς, φθορά, παιδοφθόρος an Knabenschänder denken. Allein nach X, 6. XIX, 5 ist auch hier vom Kinderabtreiben die Rede. Die Worte sind als Apposition zu den vorigen zu fassen, sie sind beigefügt als Apposition, um das Abscheuliche des Vergehens zu bezeichnen, auf ähnliche Weise wie Jacobi III, 9.

πλάσμα τοῦ θεοῦ. VI, 12. πλάσις. VI, 9. 13.

ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον. א vulg. τὸν om. Const. ap. Duae viae I, 100. 16. οὐκ ἀποστραφήσῃ δεόμενον.

ἀποστρέφομαί τινα, sich von einem abwenden, 2 Tim. I, 15. Tit. I, 14. Hebr. XII, 25.

καὶ καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον. ℵ, om. *καὶ.* vulg. Alles fehlt in den Const. ap. Ueber *καταπονέω* oben.

πλουσίων παράκλητοι. So auch Const. ap. Beistände der Reichen; *advocati.* Vgl. die Ausleger zu Joh. XIV, 16.

πενήτων ἄνομοι κριταί. Const. ap. *πενήτων ὑπερόπται.* cfr. XIX, 11. *κρινεῖς δικαίως.*

πένης ist eigentlich der Arme, der von seiner Handarbeit lebt, *πτῶχος* der Bettler. Ammonius de Similibus: *πένης· ὁ ἀπὸ τοῦ ἐργάζεσθαι καὶ πονεῖν ποριζόμενος τὸν βίον. πτῶχος δὲ· ὁ ἐπαίτης.* Aehnlich Suidas und Euseb. Comm. in Psalm. XXXIV, 10. Im N. T. ist aber dieser Unterschied nicht mehr beobachtet, und das viel häufigere *πτῶχος* steht im allgemeinen Sinn. So auch in unserm Briefe.

πανθαμάρτητοι. So Hilg. hier und Const. ap. *πανταμάρτητοι*, ℵ vulg. Const. ap. bei Cot. Unser Verfasser mag wohl letzteres geschrieben haben. Aber es ist dies einer der wenigen Fälle, wo man selbst den Verfasser corrigiren und annehmen darf, dass er selbst es sich würde haben gefallen lassen. Hat man doch selbst aus Schriften Napoleons orthographische Fehler weggeschafft! Uebrigens scheint das Wort sonst nicht mehr vorzukommen; es ist aber ganz nach der Regel gebildet wie *ἀναμάρτητος, ἁμάρτητος.* Wegen der *aspirata* vgl. *ἀφαμαρτάνω, ἀφαιρέω, ἀφεδρών, ἀφίημι, ἀφικνέομαι*, u. v. a.

Cap. XXI.

Schlussermahnung, in des Herrn Geboten zu wandeln im Hinblick auf die Wiedervergeltung, mit Selbstbestimmung, und im Andenken an die Ermahnungen des Schreibers.

Hier kommen keine Parallelen mehr vor aus den apostolischen Constitutionen, wohl aber, wie bei dem übrigen Briefe, solche aus Clemens Al., und zwar aus Stromm. II, 18. 84. p. 472, einige aus Duae viae.

§. 1.

Wer Gottes Gebote kennen gelernt hat, soll auch in ihnen wandeln. Dann wird er verherrlicht, der andere geht zu Grunde.

καλόν ἐστιν. ℵ. *οὖν ἐστιν.* vulg. Hilg.

μαθόντα τὰ δικαιώματα κυρίου. vulg. *τοῦ κυρίου.* ℵ. Nachdem einer die Gebote des Herrn gelernt hat. Diese Gebote sind die sittlichen, wie überall im Briefe.

ὅσα γέγραπται. ℵ. *προγέγραπται.* vulg. Hilg. Man kann bei beiden Lesarten entweder an die Gebote der h. Schrift denken, namentlich die der Propheten, die in dem Briefe erwähnt sind, wie *γέγραπται* gern gebraucht wird, aber auch *προγράφω*, Röm. XV, 4. Jud. 4, — oder auch, was natürlicher scheint und näher liegt, an die soeben c. XIX, XX geschriebenen Gebote, wobei aber die im übrigen Briefe nicht ausgenommen sind. So steht *προγράφω*, Eph. III, 3 und *γράφω* in einem Tempus der Vergangenheit da, wo man auf das hinweist, was man soeben geschrieben hat: 1 Cor. IV, 6. V, 5. IX, 15. 1 Joh. II, 13. Joh. XXI, 24 und besonders XX, 31 *γέγραπται*, wozu auch noch 1 Cor. V, 9 gezählt werden muss. Vgl. meine Dissertation: *De tribus Pauli itineribus Corinthum susceptis* etc. 1831. p. 25 seq.

ἐν τούτοις περιπατεῖν, wie *ἐν ὁδῷ π'.* X, 4. 11. XIX, 1.

ὁ γὰρ ταῦτα ποιῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται. βασιλεία. VII, 1. VIII, 5. 6. *δοξασθήσεται.* VI, 16. XI, 9. Apoc. XXII, 12.

ὁ ἐκεῖνα ἐκλεγόμενος. Men. wollte statt *ἐκεῖνα* lieber *ἐναντία* lesen, da ja in dem unmittelbar Vorhergegangenen vom Bösen die Rede ist, c. XX, und hier gar nicht. Jetzt da ℵ auch *ἐκεῖνα* giebt, ist es doch bedenklich die Lesart zu ändern. Davisius verweist auf jenen bei Griechen und Lateinern nicht selten vorkommenden Sprachgebrauch, nach welchem *οὗτος* und *hic* auf ein Entfernteres sich beziehen, *ἐκεῖνος* und *ille* auf ein Näheres. Winer Gramm. §. 23. 1. So z. B. Cicero Tusc. I, 49. *Melior Enni quam Solonis oratio. Hic enim noster, ille sapiens est.* Vgl. Steitz in den Theol. Studien. 1859. III, und Alex. Buttmann, ebend. 1860. III. Allein das ist nur der äussern Wortstellung nach so, in den Gedanken und in der Anschauung liegt einem *οὗτος* und *hic* immer näher. Dem Cicero lag *Ennius* näher als *Solon.* An unsrer Stelle ist aber die Sache einfach so zu fassen, dass *ἐκεῖνα* in Gegensatz zu dem unmittelbar vorangegangenen *ταῦτα* tritt. Es ist allerdings eine Breviloquenz, wie man sie beim Sprechen begeht; der Verfasser denkt bei *ἐκεῖνα* an *ἄλλα*, *ἐναντία*, oder dergleichen, was eigentlich in *ἐκεῖνα* liegt.

μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολεῖται. §. 3. XX, 1. Das bezieht sich hier wie dort nicht auf ewige Vernichtung, sondern auf ewige Verdammniss.

διὰ τοῦτο ἀνάστασις. Vulg. Corr. ℵ. *ἀναστασεις.* ℵ. Itazismus. Ueber die *Sache* vgl. V, 7. *ἀνάστασιν ποιήσας κρινεῖ.* Daher sogleich:

διὰ τοῦτο ἀνταπόδομα. ℵ. *ἀνταπόδοσις.* vulg. Hilg. Beides kommt im N. T. und in unserm Briefe vor. Ersteres bezeichnet die Gabe der Wiedervergeltung, letzteres die Handlung, kann aber auch wie die meisten Subst. verbalia auf *σις* das durch die Handlung Bewirkte ausdrücken.

§. 2.

Bleibet bei dem guten Anfang Eurer Wirksamkeit.

ἐρωτῶ τοὺς ὑπερέχοντας. ὑπερέχω, *superiorem esse*, hervorragen, höher stehen. Oft bei den 70 und im N. T. Heysch: ὑπερέξουσι· μείζονες ἔσονται. In welcher Beziehung dies gemeint sei, ergiebt sich aus dem Folgenden. Es sind die Reichen gemeint.

εἴ τινά μου γνώμης ἀγαθῆς λαμβάνετε συμβουλίαν. vulg. λαμβανεται. א. Itazismus. Wegen λαμβάνω συμβουλίαν vgl. XIX, 3. Hier ist schon wegen μου klar, dass es hier heissen muss *consilium accipere*, meinen gutgemeinten Rath annehmen. So ἐντολὴν λαμβάνω. Sonst heisst es allerdings auch *consilium capere*, was Latinismus ist.

ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, εἰς οὓς ἐργάσησθε. א Tischendorf, Hilg. ἔχετε εἰς οὓς ἐργάσασθε μεθ' ἑαυτῶν. vulg. BCFOV. Hef. Dr. Da müsste es εἰργάσασθε heissen. Daher emendirt Hef. εὐεργάσασθε, welches Verbum aber nicht vorkommt, sondern εὐεργετέω. Hefele erklärt: ihr habt Leute um euch, denen ihr wohlgethan habt, verlasset sie nicht. Eine einmalige Unterstützung genüge nicht. Allein die andre Lesart ist besser bezeugt, sprachlich richtiger, die von Hefele berücksichtigt τὸ καλόν im Folgenden nicht. Also: ihr habt Leute um Euch, denen ihr wohlthun sollt. Duae viae I, 100. 21. καὶ ἔχετε, εἰς οὓς ἐργάζεσθε, μεθ' ἑαυτῶν, denen ihr wohlthut.

ἐργάζεσθαι ist wie XIX, 10 auf Almosen zu beziehen, dort mit διὰ τῶν χειρῶν σου, hier mit εἰς, wie wir sagen: an einem etwas thun. Dressel dagegen fasst die Sache vom geistlichen Einfluss, *accipe de labore in vinea Domini*, nach Analogie von XIX, 10. Allein auch dort ist ἐργάζεσθαι auf Wohlthaten zu beziehen.

ἔχειν μεθ' ἑαυτοῦ, Gemeinschaft haben, wie μετέχειν τινος. So εἶναι, μένειν μετά τινος, mit sich, bei sich, um sich haben. Matth. XV, 30. XXVI, 11. Marc. II, 19. VIII, 14. XIV, 7. Joh. XII, 8.

τὸ καλόν. א. Hilg. om. vulg. Somit ist der Satz allgemein zu fassen von dem rechten Wege, den man nicht verlassen soll. Das erfordert auch der Zusammenhang mit dem Folgenden.

μὴ ἐγκαταλίπητε, vulg. Cot. le Moyne. Hef. ἐνλιπηται. א. ἐγκαταλείπητε. BFOV. Dr. Hilg. ἐγκαταλείπετε. Corr. א.

§. 3.

Das Gericht ist nahe.

Im N. T. wird die zweite Zukunft Christi als nahe bevorstehend erwartet. Matth. XXIV. XXV, 1, vgl. V, 4. XIX, 29. AG. III, 19. Jac. V, 7. 8. 1 Thess. IV, 15 f, III, 13. V, 23. Röm. XI, 25. XIII, 11. 1 Cor. VII, 29. X, 11. XV, 21. 52. Hebr. X, 37. Apoc.

I, 3. XX, 7. 12. 20. XXII, 7. 10. 12. Wenn in einigen paulinischen Stellen diese Erwartung etwas gemässigt wird, so geschieht es entweder um einem falschen Einfluss derselben entgegenzutreten, 2 Thess. II, 1—12, vgl. AG. I, 7, oder weil in den aus Rom geschriebenen Briefen der Apostel nicht mehr erwartete, dass die Parusie des Herrn vor seinem eigenen Tode eintreten werde. Phil. I, 21 f. 2 Tim. IV, 6. Nahe ist die Wiederkunft Christi bei Clem. Rom. I, 23. II, 12, bei Ignatius, Eph. 11. 15. Magn. 5. Smyrn. 9. ad Polyc. 3, ebenso bei Hermas im Hirten, vis. I, 3. im Testam. XII Patr. Juda 25. Benjamin 10. Auch bei Justin. M. Dial. c. 80. Bei den übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts tritt aber diese Erwartung zurück, bei Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien. Bei unserm Verfasser ist diese Erwartung wie hier auch noch ausgesprochen II, 1. IV, 3. 9. VI, 13.

ἔγγυς γὰρ ἡ ἡμέρα. ℵ BCFOV. Dr. Hilf. om. ἡ vulg. Dagegen setzt Duae viae I, 101. 2. noch *κυρίου* dazu: *Ἔγγυς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολεῖται σὺν τῷ πονηρῷ.*

ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. ℵ vulg. *σὺν τῷ πονηρῷ.* Duae Viae l. c. Hefele fasst *τῷ πονηρῷ* neutral von der Bosheit (dem Bösen) auf Erden nach XX, 2. XXI, 1. Allein *ὁ πονηρὸς*, der Böse, *κατ' ἐξοχὴν* ist der Satan, II, 10, *ὁ πονηρὸς ἄρχων, ὁ πονηρὸς ἄγγελος.* IV, 13. IX, 4. So ist IV, 9. XX, 1. *ὁ μέλας* ohne Beifügung der Satan.

συναπολεῖται. §. 1. XX, 1.

ἔγγυς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ℵ vulg. *ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ.* Aehnlich sind die Stellen Esaj. XL, 10. Phil. IV, 5. Apoc. XXII, 12. Clemens Rom. I, 34. *προλέγει γὰρ ἡμῖν· Ἰδοὺ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.*

Ueber den Lohn vgl. XI, 8. XIX, 11. XX, 2. Der Lohn wird aus Gnaden, nicht aus Verdienst ertheilt, Matth. XX, 15, und besteht in dem sittlich religiösen Zustand des Seligen.

§. 4.

Ermahnung zur Heiligung nach dem Gesetze der Freiheit.

ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ ὑμᾶς, etiam atque etiam vos rogo. Dieser Latinismus kommt bei den älteren Griechen nicht vor. Latinismen bei griechischen Schriftstellern finden sich besonders bei Volksschriftstellern immer mehr. So im N. T. Vgl. Glassi Phil. sacra I, 4. 2. Canon 5 p. 334 f. Al. Buttmann s. v. Latinismen, Schirlitz Grundzüge §. 4. Im zweiten Jahrhundert werden sie noch häufiger, am häufigsten bei Ignatius. So *ἐῤῥῶσθε, valete*, am Ende jedes Briefes, *ἐξεμπλάριον*, Eph. 2. Trall. 3. Smyrn. 12. *δεσέρτωρ*, ad Polyc. 6. *δεπόσιτα, ἄκκεπτα. ibid.* Data nach dem lateinischen Kalender, Rom. 10. Martyr. Ign. 6. 7. Unten §. 6. *ποιεῖν ἵνα.*

ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί. So vulg. Duae viae I, 101, 4. *ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, — ἀγαθῶν.* ℵ. Vgl.

nachher im Parallelsatz *πιστοί*. Der Nachdruck liegt auf *ἑαυτῶν*, auf der freien Selbstbestimmung nach dem Gesetze der Freiheit als *θεοδίδακτοι*. §. 6, nach dem paulinischen Gegensatz gegen die Werke des alten Gesetzes. IV, 8, und das Joch der Nothwendigkeit. II, 6.

ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί. Vgl. Duae viae l. c. Mit *σύμβουλοι* vgl. *συμβουλία*. §. 2. *Sache:* I, 2 f. XXI, 5. 6.

ἄρατε ἐξ ὑμῶν πᾶσαν ὑπόκρισιν. vulg. Corr. ℵ. *αρα ἐξ ὑμῶν παῤῥησίαν ὑπόκρισιν.* ℵ. *Sache:* XIX, 2.

§. 5.

Gott gebe Euch die dazu nöthigen Eigenschaften.

ὁ δὲ θεὸς ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων. So ℵ Clem. Al. Stromm. II, 18, 84. p. 472. Hilg. *ὁ παντὸς τοῦ*, vulg. Hef. Dr. Letztres ist allerdings die gewöhnliche Stellung des Artikels bei *πᾶς* in der Bedeutung: ganz. Winer Gramm. §. 18. 4. Gersdorf Beiträge 380. Indessen kann auch schon bei den Alten die gewöhnliche Stellung des Artikels mit Adj. auch bei *πᾶς* stattfinden. Aeschyl. Persae 337. *ὁ πᾶς ἀριθμός*. Plato Tim. 62. *ὁ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ*. Diod. Sic. III, 3. *τὸ σύμπαν ἔθνος*. III, 8. 59. *τὸν σύμπαντα κόσμον*. III, 6. *τοῦ σύμπαντος κόσμου*. III, 64. *τοῦ σύμπαντος χρόνου*. Auch kommt in diesem Buche noch vor *ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος*. Philo *de mundi opif.* §. 1. P. 1. *ὁ σύμπας κόσμος*. Bei den Attikern ist nicht selten *ὁ ξύμπας δῆμος*. Doch ist auch bei ihnen die andere Stellung des Artikels bei *πᾶς*, *ἅπας* und *ξύμπας* die gewöhnliche. Im N. T. findet sich bloss Gal. V, 14. *ὁ πᾶς νόμος*.

κυριεύω, sonst von Menschen, VI, 18. VII, 11. Wie *κατακυριεύω*, VI, 13. 17. Von Christus Röm. XIV, 9.

δώη ὑμῖν σοφίαν. VI, 10. XVI, 9.

σύνεσιν, ἐπιστήμην. ℵ Clem. Al., nur dass letztrer noch *καὶ* voransetzt, — *ἐπιστήμην, σύνεσιν*. vulg.

γνῶσιν. I, 5. 7.

τῶν δικαιομάτων αὐτοῦ. §. 1. XVI, 3. 9.

ὑπομονήν. ℵ Clem. Al. Hilg. *ἐν ὑπομονῇ*. vulg. Hef. Dr.

ὑπομονή im antiken Sinn, Ausdauer, die Römische *patientia*.

§. 6.

Lasst Euch durch Gott zum Heile leiten.

γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι. vulg. Clem. Al. om. *θεοδίδακτοι*. ℵ. *γίνεσθε*. vulg. Clem. Al. *γίγνεσθε*. ℵ, der aber gewöhnlich diese attische Form nicht hat, wie überhaupt die Spätern nicht, auch Justin. M. nicht.

Ueber θεοδίδακτοι vgl. 1 Thess. IV, 9. 1 Cor. XI, 13. Joh. VI, 45.

Sache: XVI, 9. *αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων κ΄ τ΄ λ.*

ἐκζητοῦντες. §. 8. IV, 1.

τί ζητεῖ ὁ κύριος ἀφ' ὑμῶν. ζητέω ἀπὸ, im N. T. παρά τινος.

καὶ ποιεῖτε, ἵνα εὑρεθῆτε ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. Dieser Text ergiebt sich, wie Hilg. richtig gesehen hat, aus den überlieferten Lesarten des ℵ εὑρεθῆται, Clem. Al. εὕρητε (εὕρηται); vulg. ἵνα σώθητε ist gutes Glossem für den absoluten Gebrauch von εὑρίσκομαι. Sonst steht dabei πιστὸς, εἰς ἔπαινον, ἐν τῇ βίβλῳ (Apoc. XX, 15), οὐχ εὑρεθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ἐλέου δικαίων, Psalm Salom. XIV, 6. Vgl. noch Luk. XV, 25. Apoc. XII, 8. XVIII, 21. XX, 11.

ποιεῖν ἵνα. Dieser Latinismus findet sich auch im N. T. Anders folgt ἵνα auf ποιεῖν XII, 6, wo ἵνα damit heisst, was sich in allen Sprachen zeigt. Hier aber steht es wie *facere, efficere ut, ne,* machen dass. Bei den ältern Griechen ist in diesem Sinne ὡς oder ὅπως γένηταί τι nach ποιεῖν gebraucht. Ueber dergleichen Latinismen vgl. §. 4. ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ.

§. 7.

Gedenket meiner Bemühungen um Euch mit Wohlwollen.

εἰ δέ τίς ἐστιν ἀγαθοῦ μνεία, μνημονεύετέ μου. τις, vulg. τι, ℵ. ἀγαθοῦ, etwelchen Gutes, das ich Euch mittheilte. I, 5.

μελετῶντες ταῦτα, trachtet darnach, wie oft, *meditari.*

ταῦτα bezieht sich auf das Folgende, dessen Inhalt mit ἵνα eingeführt wird. So oft bei Joh. Winer Gramm. §. 44. 8.

ἵνα καὶ ἡ ἐπιθυμία, die Sehnsucht, *desiderium.* XVII, 1. *Sache:* I, 5.

καὶ ἡ ἀγρυπνία. XX, 2.

εἴς τι ἀγαθὸν χωρήσῃ. ℵ vulg. εἰς τὸ. Men.

χωρεῖν εἰς, geistig: zu etwas gedeihen, ausfallen, *cedere* und *procedere.* 2 Petr. III, 9. Sonst auch örtlich zunächst: Matth. XV, 17. Ignat. Eph. 16. Magn. 5. 7.

χάριν αἰτούμενος, *benevolentiam rogans, captans.* AG. XXV, 3. Vgl. χάριν λαμβάνειν. I, 2.

§. 8.

So lange ihr hienieden seid, lasset es an nichts fehlen.

ἕως ἔτι, ℵ, ὡς ἔτι, vulg. Beide sind eigentlich dasselbe Wort. Hier stehen sie in der Bedeutung: so lange als, während, wie sonst ἕως ὅτου, ἕως οὗ, μέχρι, letztes Philo *de mundi opif.* §. 53, de Cherubin. P. 108. Joseph. Antiq. X, 2. 2. Epist. ad Diogn. 9. ἄχρι, Joseph. Ant. XII, 7. 6. Röm. V, 13. Ueber ὡς ἔτι, Duae viae I, 100. 21. ὡς ἔτι καιρός ἐστι. Ignat. Röm. 2. Smyrn. 9. Thuc. IV, 117. Ueber ὡς und ἕως vgl. Zeune zu Vig. 568. Bei Joh. IX, 4. XII, 35. 36

findet sich dieselbe var. zwischen ὡς und ἕως wie hier. An der ersten Stelle hat ℵ ἕως, an der zweiten ὡς.

ἔτι von der Zukunft wie unser noch, solange noch, vgl. Matth. V, 25. Luk. XVI, 2. XVII, 8. Joh. XII, 35. Test. XII, Juda 12. Dan. 5.

τὸ καλὸν σκεύός ἐστιν μεθ' ὑμῶν. σκεῦος vom menschlichen Körper, VII, 3. XI, 9 und im N. T. καλὸν mit Bezug auf Doketen.

μὴ ἐλλείπητε, BCFOV Dr. Hilg. und unterstützt durch ενλιπηται des ℵ. Dagegen ἐκλείπητε. vulg.

ἐλλείπω steht auch IV, 9, während ἐκλείπω sich nicht bei unserm Verfasser findet, wohl aber im N. T., aber im Sinne von Ablassen, Nachlassen von Dingen, während ἐλλείπω dagegen das gänzliche Fehlenlassen an etwas bezeichnet.

μηδενὶ αυτῶν. vulg. εαυτων. ℵ. Letztres stände für ὑμῶν nach dem bekannten Gräzismus, dessen sich sowohl unser Brief II, 1. IV, 2. 6. 10, als das N. T. bedient. Winer Gramm. §. 22, 5. μηδενὶ wäre dann Masc. Allein nach dem Zusammenhange mit dem Folgenden ist hier von Sachen die Rede, ταῦτα, πᾶσαν ἐντολὴν, mithin ist μηδενὶ neutral zu fassen, in keinem dieser Dinge, wie Hefele übersetzt, die lat. neuere Uebersetzung: *in nullo horum mandatorum.*

ἀλλὰ συνεχῶς ἐκζητεῖτε ταῦτα. ἐκζητέω. §. 2. συνεχῶς ist sonst im Hellenistischen nicht üblich, sondern ἀδιαλείπτως.

καὶ ἀναπληροῦτε πᾶσαν ἐντολήν. vulg. ἀναπληρουται ℵ, Itazismus. Ἐντολή wie oben δικαίωμα. §. 1. 5.

ἀναπληρόω findet sich wohl bei Paulus, aber in einem andern Sinne. Im N. T. sagt man dagegen τηρεῖν ἐντολήν, νόμον, auch φυλάσσειν, auch πληρόω. Τηρεῖν in unserm Briefe X, 11. φυλάσσω. IV, 11.

ἔστι γὰρ ἄξια. ℵ, ταῦτα ἄξια. Glosse. Statt ἄξια ℵ vulg. hat corr. ℵ ἄξιον, was auch gegen ταῦτα spricht.

§. 9.

Abschiedsgruss.

Manche Ausdrücke und Gedanken sind schon am Eingange des Briefes im ersten Capitel ausgesprochen worden.

διο μᾶλλον ἐσπούδασα γρᾶψαι. ℵ vulg. διὸ καὶ, am Rand von B. So Dr. Ueber *Sache* und Ausdruck vgl. I, 5. IV, 9.

ἀφ' ὧν ἠδυνήθην. ἀφ' ὧν so I, 5. IV, 9.

εἰς τὸ εὐφρᾶναι ὑμᾶς, vulg. Corr. ℵ, om. ℵ. Vgl. I, 8. IV, 11. X, 11.

σώζεσθε, vulg. σωζεσθαι. ℵ B. Itazismus. Es ist wörtliche Uebersetzung von *salvete,* also Latinismus (§. 4). Eigentlich würde am Schlusse des Briefes nach lateinischem Sprachgebrauch ἔῤῥωσθε, *valete,* besser passen, womit auch Ignatius alle seine Briefe schliesst. Dann im zweiten und dritten Buch der Makkabäer. Vgl. ἔῤῥωσο. AG. XV, 29. XXIII, 30. In unserm Briefe ist aber das Wort σώζεσθε in

Hinsicht auf die christliche *σωτηρία* gewählt, wie bei Paulus *χάρις* etc. statt des hellenischen *χαιρεῖν*. AG. XV, 23. XXIII, 23. Jac. I, 1.

ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης. Vgl. IX, 7. *τέκνα ἀγάπης*. VII, 1. *τέκνα εὐφροσύνης* bei der Anrede, oder auch *τέκνα* allein. IX, 3. XV, 4. *υἱοὶ καὶ θυγατέρες*. I, 1. Vgl. Clemens Al. Stromm. II, 18. 84. p. 472. *τοὺς τούτων ἐπηβόλους* (so nach Davisius, oder *ἐπιβόλους* st. *ἐπιβούλους*) *ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης γνωσικῶς προσηγόρευσεν.*

ὁ κύριος τῆς δόξης. XII, 7. *τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ*. Sonst vgl. AG. VII, 2. 2 Thess. II, 14. 1 Cor. II, 8. 2 Cor. III, 18. Ephes. I, 17.

καὶ πάσης χάριτος. *χάρις* von Christo V, 6. Hier ist doch auch beim Gruss auf die paulinisch christliche Form Rücksicht genommen: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.* Vgl. Ignat. Smyrn. 11. *ἔῤῥωσθε ἐν χάριτι θεοῦ.*

μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν. So Gal. VI, 18. Phil. IV, 23. 2 Tim. IV, 22. Philemon 25. Die Worte *χάρις θεοῦ μετὰ πνεύματός σου* wurden nach Chrysostomus *homil.* 10 in Matth. gewöhnliche Grussformel bei den Christen und in den Liturgien aufgenommen, namentlich in den griechischen, lateinischen, koptischen und syrischen. S. le Moyne II, 929.

ἀμήν, vulg. om. ℵ, wahrscheinlich unächt und aus dem Vorlesen entstanden. Vgl. zu XVII, 2 am Ende.

Unterschrift.

Βαρνάβα. ℵ vulg. *Βαρνάβου*. B. Erstere Form ist auch die im N. T. bei diesem Worte gebräuchliche.

ἐπιστολὴ Βαρνάβα. ℵ. Hilg. *τέλος ἐπιτολῆς Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, συνεκδήμου Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου.* vulg. bei Cot. BV; bloss *τέλος* le Moyne. Gar keine Unterschrift haben CFO. Hef. Dr.

Die Unterschrift ist freilich unächt, gehört aber doch in ihrer einfachsten und ältesten Form zur Ueberlieferung des Textes.

WORTREGISTER.

Ἀβραάμ, VI, 8. VIII, 4. IX, 7. 8. XIII, 7.
ἀγαθὸς, IV, 12. VI, 8. 10. 16. XIX, 9. XX, 2. XXI, 2. 4. 7.
ἀγαθωσύνη, II, 9.
ἀγαλλίασις, I, 6.
ἀγαπάω, I, 1. 4. II, 8. IV, 1. 6. 9. VI, 10. XIV, 2. XIX, 5. 9. XX, 2. ὁ ἠγαπημένος (Ἰησοῦς), III, 6. IV, 3. 8.
ἀγάπη, I, 3. 6. XI, 8. XXI, 9. περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. VI, 5.
ἄγγελος, πονηρὸς, IX, 4. ἄγγελοι, XVIII, 1.
ἄγγος, VIII, 1.
ἁγιάζω, XV, 1. 3. 6. 7.
ἅγιος, VI, 16. X, 11. XI, 3. XIV, 6. XIX, 10.
ἁγνεύω, XIX, 8.
ἁγνίζω, V, 1. VIII, 1.
ἁγνισμὸς, VIII, 3.
ἁγνῶς, II, 3.
ἀγρυπνέω, XX, 2.
ἀγρυπνία, XXI, 7.
ἄγω, VII, 8. XV, 9 (ἡμέραν).
ἀγωνίζομαι, IV, 11.
ἀδελφὸς, XIX, 4. ἀδελφοί, II, 10. III, 6. IV, 14. V, 5. VI, 10. 15.
ἀδικία, III, 3.
ἄδικος, III, 3.
ἀετὸς, X, 1. 4.
Αἰγύπτιοι, IX, 6.
Αἴγυπτος, XIV, 3.
αἷμα, V, 1. XII, 1.
αἰνέω, VII, 1.
αἴρω, VII, 11. VIII, 1. XIX, 3. 5 (τὴν χεῖρα ἀπὸ). XXI, 4.
αἰσθάνομαι, II, 9. VI, 18. XI, 8. XIII, 3.
αἰσχύνη, XIX, 7.
αἰτέω, XIX, 11. var. XXI, 7.
αἰχμάλωτος, XIV, 9.
αἰών, VI, 3. VIII, 5. IX, 2. X, 11. XI, 10. 11. XII, 2. οἱ αἰῶνες. XVIII, 2.
αἰώνιος, XX, 1.
ἀκαθαρσία, X, 8. XIX, 4.
ἀκάθαρτος, X, 8.
ἄκανθα, VII, 11. IX, 5.
ἀκεραιοσύνη, III, 6. X, 4.
Accusativus absol. V, 12. VI, 4.
ἀκοή, IX, 1. 2. 4. X, 12.
ἀκούω, VII, 3. VIII, 7. IX, 1. 2. 3. 4. X, 8. XI, 11. XII, 8. XIII, 1. XVI, 1. XIX, 4.
ἀκριβεύομαι, II, 20.
ἀκριβῶς, VII, 4.
ἀκροβυστία, XIII, 7. X, 5. var.
ἀκρόβυστος, IX, 5. var.
ἀκρογωνιαῖος, VI, 2.
ἀκτίς, V, 10.
ἀλγέω, VIII, 6.
ἀλήθεια, XX, 2.
ἀληθῶς, I, 3. VII, 9. XVI, 7. 8.
ἀλλὰ. ἀλλ' ἐρεῖς, IX, 6. ἀλλ' ἤ. X, 7. var. II, 8.
ἀλλάσσω, X, 7. XV, 5.
ἄλλος, XI, 6. XV, 8. κόσμος.
ἀλλότριος, X, 4.
ἀλλόφυλος, XII, 2.
ἅμα, VIII, 6.
Ἀμαλήκ, XII, 9.
ἁμαρτάνω, X, 10.
ἁμάρτημα, XIV, 5.
ἁμαρτία, IV, 6. 13. V, 1. 2. 9. 11. VII, 5. VIII, 1. 2. 3. XI, 1. 11. XII, 2. XVI, 8. XIX, 10. 12.
ἁμαρτωλὸς, IV, 2. V, 9. VIII, 2. X, 10. XI, 7. XII, 10.
ἀμήν, XXI, 9. var.
ἀμνὸς, V, 2.
ἀνά. ἀνὰ μέσον, VI, 16.
ἀναβαίνω, XI, 10. 11. XV, 9.
ἀνάβλεψις, XIV, 9.

ἀναγκάζω, I, 4.
ἀνάγκη, II, 6.
ἀναγράφω, XIX, 6. var.
ἀναιρέω, XIX, 5. var.
ἀνακαινίζω, VI, 11.
ἀνακεφαλαιόω, V, 11.
ἀναπαύομαι, X, 11. Vgl. ἐπαναπαύομαι.
ἀναπλάσσω, VI, 11. 14.
ἀναπληρόω, ἐντολὴν, XXI, 8.
ἀνάστασις, V, 6. 7. XXI, 1. Vgl. ἀνίστημι.
ἀναστρέφομαι, XIX, 6. var.
ἀνατέλλω, III, 4. IV, 5.
ἀναφέρω, XII, 7. Vgl. προςφέρω.
ἄνεσις, τῇ ψυχῇ, IV, 2.
ἀνέχω, II, 5. XV, 8.
ἀνήκω. τὰ ἀνήκοντα, XVII, 1.
ἀνήρ, VIII, 1. 2. IX, 8. X, 10.
ἀνθίστημι, IV, 9.
ἀνθρωποποίητος, προσφορὰ, II, 6.
ἄνθρωπος, III, 1. 3. V, 4. 5. 6. 10. VI, 9. 12. X, 3. 4. 5. XVI, 10.
ἀνίπταμαι, X, 3.
ἀνίστημι, XI, 7. XII, 1. XV, 9. Vgl. ἀνάστασις.
ἀνοίγω, XIV, 7. XVI, 9.
ἀνοικοδομέω, XVI, 4.
ἀνομέω, IV, 8. XIV, 3.
ἀνομία, IV, 1. V, 2. X, 4. 8. bes. XIV, 5. XV, 7. XVIII, 2.
ἄνομος, IV, 9. V, 9. XV, 5. var. XX, 2.
ἀνταπόδομα, XX, 2. XXI, 1. var.
ἀνταπόδοσις, XIV, 9. XXI, 1. var.
ἀνταποδότης, XIX, 11.
ἀντιλέγω, XII, 4.
ἀντοφθαλμέω, V, 10.
ἄξιος, IX, 9. XIV, 1. 4. XXI, 8.
ἀόρατος, XI, 4.
ἀπαρχὴ, I, 7.
ἀπειθέω, XII, 4. var.
ἀπειθής, XII, 4. var.
ἀπερίτμητος, IX, 5.
ἀπέχω, XIII, 7.
ἄπλυτος, VII, 4.
ἀπλότης, VIII, 2. XVII, 1.
ἁπλοῦς, XIX, 2.
ἁπλῶς, ἁπλούστερον, VI, 5.
ἀπὸ, V, 5. ἀφ' οὗ ἔλαβον, I, 5. ἀφ' ὧν ἔχομεν, IV, 9. XXI, 9. ἀ' ὧν ἠδυνήθην.
ἀποδίδωμι, V, 6. XI, 8.
ἀποδοκιμάζω, VI, 4.
ἀποθνήσκω, XII, 5.
ἀπόκρυφος, XI, 4.
ἀποκτείνω, XIX, 5. var.
ἀπολαμβάνω, XV, 7.
ἀπολείπω, V, 4. 12. var.
ἀπόλλυμι, IV, 6. 8. XI, 7. XII, 5. XX, 1.
ἀποῤῥέω, XI, 6. 8. var. ἀπορέω.
ἀποστέλλω, III, 3.
ἀπόστολος, V, 9.
ἀποστρέφω, XX, 2.
ἀποσυνέχω, V, 4.
ἀπροσωπολήπτως, IV, 12.
ἅπτομαι, VII, 11.
ἀπωθέομαι, IV, 13.
ἆρα, IX, 6. var. X, 2. ἄρα, VI, 19. IX, 6. var. XV, 7.
Ἄραψ, IX, 6.
ἀργὸς, X, 4.
ἀρεστὸς, XIX, 2.
ἁρπαγὴ, X, 10. XX, 1.
ἁρπάζω, X, 4.
ἄῤῥην, X, 7.
ἀρχὴ, I, 6. XV, 3. 8. ἐξ ἀρχῆς, XVI, 8.
ἄρχω, VI, 12. 18.
ἄρχων, IX, 3. ὁ πονηρὸς, VI, 13. Vgl. XVIII, 2.
ἀσεβὴς, X, 5. 10. XI, 7. XV, 5.
ἀσθενὴς, XVI, 7.
ἀσύνετος, II, 9. V, 3.
ἄστεγος, III, 3.
ἀστήρ, XV, 5.
αὐθάδεια, XX, 1.
αὐλὴ, II, 5.
αὐξάνομαι, VI, 12. 18.
αὐτὸς. τὸ αὐτὸ, IV, 5. ἐπὶ τὸ αὐτὸ, IV, 10. XI, 8. XII, 7. Ellipse von αὐτὸν, XVI, 6.
ἀφαιρέω, VII, 8. XI, 3. XIX, 11.
ἄφεσις, V, 1. VI, 11. VIII, 3. XI, 1. XIV, 9. XVI, 8.
ἄφθαρτος, XVI, 9. XIX, 8.
ἀφιερόω, XVI, 2.
ἀφοβία, XX, 1.
ἀφόδευσις, X, 6.
ἄφωνος, V, 2.

βάθος, X, 10.
βάλλω, VIII, 1. κλῆρον, VI, 6. εἰς ἔρημον, VII, 8.
βάπτισμα, XI, 1.
βασιλεία, IV, 4. 13. VII, 11. VIII, 5. 6. XXI, 1.
βασιλεὺς, XI, 5. XII, 11. μικρὸς, IV, 4. τρεῖς, IV, 4.
βασιλεύω, IV, 4.
βαστάζω, VII, 8.
βδέλυγμα, II, 5.
βίαιος, III, 3.
βιβλίον, XII, 9.
βλαστὸς, VII, 8.

βλέπω, I, 7. IV, 14. V, 10. var. X, 11. XIII, 6. XVI, 10.
βοάω, IX, 3.
βοηθέω, III, 5.
βοηθός. βοηθοὶ πίστεως, II, 2.
βουλή, VI, 7. X, 10. XI, 7. XIX, 3.
βούλομαι, II, 5.
βρῶμα, X, 9. var.
βρῶσις, X, 9. var.
βυθός, X, 5.
βωμός, I, 7. var.

γάλα, VI, 8. 10. 13. 17.
γαλῆ, X, 8.
γαστήρ, XIII, 2.
Gematria, IX, 8. Exkurs zu XV.
γέμω, XI, 11.
γεννάω, XIX, 5.
γένος, XIV, 7.
γεῦσις, I, 7.
γῆ, IV, 4. 5. V, 7. VI, 8. 9. 10. 12. 13. 17. IX, 3. X, 5. XI, 2. 7. 9. XII, 9. XIII, 3. 8. XVI, 2.
γινώσκω, VIII, 1. IX, 1. XI, 4. 7. XII, 3. XIV, 7. XVI, 2. XIX, 11. XX, 2.
γίνομαι, VI, 19. X, 6. 7. XIV, 1. 4. XV, 7. XVI, 4. 5. 8. XXI, 6. εἰς, VI, 4. ἐπὶ, VII, 3. ἐν, XII, 5. γένη, XIX, 6. οὕτω γενόμενα, VIII, 7. ἐγενήθην, VI, 4. γενηθῆναι, IX, 4. γενώμεθα, IV, 11. μὴ γένοιτο, VI, 3.
γλυκύς, VII, 8.
γλυπτὸς, XII, 6.
γλωσσώδης, XIX, 7. var.
γνήσιος, IX, 9.
γνώμη, II, 9. XXI, 2.
γνωρίζω, I, 7. V, 3.
γνῶσις, I, 5. II, 3. V, 4. VI, 9. IX, 8. X, 10. XIII, 7. XVIII, 1. XIX, 1. XXI, 5.
γογγύζω, XIX, 11.
γογγυσμὸς, III, 5.
γράμμα, IX, 7.
γραφὴ, IV, 7. 11. V, 4. VI, 12. XIII, 1. XVI, 5.
γράφω, IV, 9. VI, 5. VII, 3. XII, 9. XIV, 2. XVII, 2. XXI, 9. γέγραπται, IV, 3. 14. V, 2. XI, 1. XIV, 6. XV, 1. XVI, 6. XXI, 1. var.
γυνή, XIII, 2.

Δαιμόνιον, XVI, 7.
δάκνω, XII, 5. 7.
δάκτυλος, IV, 7. XIV, 2.
δάμαλις, VIII, 1.
Δανιήλ, IV, 5. Vgl. 4.
δαπανάω (τινι) XIV, 5.
δασύπους, X, 6.
Δαυὶδ, X, 10. XII, 10. 11. var.
δὲ, XVIII, 1, am Anfange eines Abschnittes oder Buches.
δεῖ, V, 6. XII, 5 mit Acc. Inf., V, 13 mit ἵνα.
δείκνυμι mit ὅτι, V, 6. 9. VII, 5. XII, 6. XIII, 3.
δέκα, βασιλεῖαι, IV, 4, κέρατα, IV, 5. λόγοι, XV, 1.
δεκαδύο, VIII, 3.
δεκαοκτὼ, IX, 8.
δεκτός, XIV, 9. XV, 8. III, 2.
δένδρον, XI, 10.
δεξιός. ἡ δεξιά, XII, 11. XIII, 5. ἐκ δεξιῶν, XI, 10. XII, 10.
δέομαι, XII, 7. XIII, 2.
δεσμὸς, XIV, 7.
δεσπότης, I, 7. IV, 3, von Gott.
Δευτερονόμιον, X, 2.
δεύτερος, VI, 13. XIII, 5.
δέω, VI, 7.
δὴ, VI, 11.
δηλόω, IX, 8. XVII, 1.
διὰ. δι' ἡμᾶς, VII, 2. XIV, 4. διὰ τί, VIII, 4. 6. διὰ τοῦτο, VIII, 7. X, 12. XI, 7.
διαθήκη, IV, 6. 7. 8. VI, 19. IX, 6. XIII, 1. 6. XIV, 1. 2. 3. 5. 7.
διαθρύπτω, III, 3.
διαῤῥήγνυμι, XII, 11.
διασπάω, III, 3.
διάσταλμα, X, 11.
διάστημα, IX, 8. var.
διατίθημι, X, 2. πρὸς τὸν λαόν, XIV, 5. διαθήκην.
διαφορὰ, XVIII, 1.
διγλωσσία, XIX, 7.
δίγλωσσος, XIX, 7. var.
δίγνωμος, XIX, 7. var. διγνώμων. var. XIX, 7.
διδάσκαλος, I, 8. IV, 9. var.
διδάσκω, V, 8. XIX, 5.
διδαχὴ, IX, 9. XVI, 9. XVIII, 1.
δίδωμι, XI, 4. 6. XVI, 9. XIX, 11. τινα εἰς, XIV, 7. ἐξουσίαν, VIII, 3. ἄνεσιν τῇ ψυχῇ, IV, 2. θράσος τῇ ψυχῇ, XIX, 3. γνῶσιν, IX, 8. XIX, 1. περιτομὴν, IX, 7. διαθήκην, XIV, 1. 2. 4. σοφίαν, XXI, 5. πρός τινα, XIV, 2.
διέξοδος, XI, 6.
δικάζομαι, VI, 1. var.
δίκαιος, X, 11. XI, 7. XII, 4. XX, 2. XV, 7. XIX, 6.
δικαιοσύνη, I, 3. IV, 12. V, 4. XIII, 7. XX, 2. δ' κρίσεως, I, 6. δικαιοσύναι, I, 6.

δικαιόω, IV, 10. VI, 1. var. XV, 7.
δικαίωμα, I, 2. II, 1. IV, 11. X, 2. 11. XVI, 9. XXI, 1. 5.
δικαίως, V, 4. X, 12. XIX, 12.
δίκτυον, V, 4.
διὸ, IV, 9. XV, 9.
διπλοκαρδία, XX, 1.
διστάζω, XIX, 11.
διχηλέω, X, 11.
διψυχέω, XIX, 5.
διώκτης, XX, 2.
διώκω, XX, 2. ἐν θανάτῳ, V, 11.
δόγμα, I, 6. IX, 7. X, 1. 9. 10.
δοκέω, VIII, 1. X, 10. 11. XII, 5.
δοκὸς, XII, 6. var.
δόλος, XX, 1.
δοξάζω, VI, 16. XI, 9. XIX, 2. XXI, 1.
δουλεύω, XIII, 2. 5.
δοῦλος, XIX, 7.
δουλόω, XVI, 9.
δράξ, XVI, 2.
δύναμαι, XII, 3. 7. XV, 6. 7. XIX, 8. XXI, 9.
δύναμις, XX, 1.
δυνατός, XVII, 1.
δύο, γράμματα, IX, 8. μεγάλα καὶ πονηρά, XI, 2. ἔθνη, λαοί, XIII, 2. πλάκες, XIV, 2. ὁδοί.
δύσχρηστος, VI, 7.
δωρεά, πνευματική, I, 2.

ἐὰν wie ἄν, II, 5. VII, 11. XI, 8. 10. 11.
ἑαυτοῦ von der ersten und zweiten Person: II, 1. IV, 2. 6. 10.
ἑβδομάς, XVI, 6.
ἑβδομήκοντα, Verhältniss des Briefs zu den 70, II, 5. VI, 2. XI, 2. XII, 11. XV, 3.
ἕβδομος, XV, 3. 5. ἡμέρα.
ἐγγίζω, VI, 1. IV, 3.
ἐγγὺς, XXI, 3.
ἐγκαταλείπω, IV, 14. XI, 2. XIX, 2. XXI, 2.
ἐγκατασφραγίζω, IV, 8.
ἐγκατοικέω, I, 4.
ἐγὼ, μοι, Dat. ethicus, III, 1.
ἐδύναμαι, XXI, 9.
ἐθέλω, V, 13. X, 12. Vgl. θέλω.
ἔθνος, XII, 11. XIII, 2. 7. XIV, 8. XVI, 2.
εἰ nach ἴδωμεν, XIII, 1, nach ζητεῖν, XI, 1. XVI, 1. εἰ μὴ, XV, 6, vor Particip.
εἴδω, ἰδὼν, VI, 12. ἴδωσιν, VII, 10. var. εἶδον, II, 5. ἰδεῖν, VII, 11. οἶδα, XIII, 5. ἴδωμεν, XIII, 1. XIV, 1. var.
εἰδωλολατρεία, XVI, 7. XX, 1.
εἴδωλον, IV, 8. IX, 6.
εἰκών, V, 5. VI, 12.
εἰμι, εἷς, I, 5. XI, 8. XIV, 8. ἐν, IX, 6. ἐκ, IX, 6. ἔσῃ, XIX, 2. 3. 4. καὶ ἔσται, XVI, 5. 6.
εἵνεκεν, XIV, 9. var.
εἶπον, VI, 12. VII, 5. X, 11. XII, 10. 11. XIV, 3.
εἴρηκα, vgl. ῥέω. Vgl. προείρηκα.
εἰρηνεύω, XIX, 12.
εἰρήνη, ἐν εἰρήνῃ, I, 1.
εἷς, ἓν γράμμα, IX, 8. καθ' ἕνα, VIII, 1. εἷς ἐφ' ἕνα, XII, 2. ὁ εἷς, ὁ εἷς, VII, 6. 9. εἷς ἐξ ὑμῶν, I, 8. IV, 6. ὑφ' ἓν, IV, 4. 5. ἕναν, Acc. VII, 6. 7. var. ἕνα, VII, 9.
εἰς, εἰς τοῦτο, VII, 10. XIV, 5. εἰς ἡμᾶς, für uns, XIII, 1. εἰς αὐτὸν πάντα (Ἰησοῦν), XII, 7. εἰς umschreibt das Prädicat: XI, 8. XIV, 4. var. 8. XII, 6.
εἰσάγω, VI, 16. XVI, 9.
εἰσέρχομαι, VI, 8. 13.
εἶτα, VI, 3. XI, 5. 10. XII, 2. XIII, 2.
εἰώθα, VII, 8.
ἐκ, vgl. ἐξ.
ἕκαστος, II, 8. XIX, 10. τὰ καθ' ἕκαστα, I, 7.
ἐκδέχομαι, X, 11.
ἐκδύω, X, 4.
ἐκεῖνος, II, 9. III, 6. IV, 6. VIII, 7. IX, 6. X, 12. XIII, 1. 3. XIV, 5. XXI, 1.
ἐκζητέω, II, 5. IV, 1. X, 4. XIX, 10. XXI, 6. 8.
ἐκκλησία, VII, 11. VI, 16.
ἐκκόπτω, XII, 9.
ἐκλέγω, III, 1. 3. V, 9. XXI, 1.
ἐκλεκτὸς, VI, 2.
ἐκπετάννυμι, XII, 4.
ἐκπλήσσω, I, 3. VII, 10. XVI, 10.
ἐκρίπτω, XI, 7.
ἐκσφενδονάω, II, 10.
ἐκτείνω, V, 4. XII, 2. XIX, 9.
ἐκχύνω i. q. ἐκχέω, I, 3.
ἐλέγχω, XII, 5. XIX, 4. var. ἐπί τινι.
ἐλεέω, τινα, III, 5. XX, 2. var.
ἔλεος, XV, 2.
ἕλκω, XI, 10.
ἐλλείπω, IV, 9. XXI, 8.
ἐλπίζω, I, 3. XII, 7. XVII, 1. ἐπί τινα, VI, 3. 9. VIII, 5. XVI, 1. var. XIX, 7. ἐπί τινι, XII, 2. 3. XVI, 8. var. ἐπί τι, XI, 8. εἰς, XVI, 1. var. Vgl. XI, 11.
ἐλπίς, I, 6. IV, 8. VI, 3. XI, 11. XVI, 2. ζωῆς αὐτοῦ, I, 4.

ἐμβάλλω, VI, 2. 14.
ἐμβλέπω, V, 10. var.
ἐμέλλω, IX, 8. XVI, 5. Vgl. μέλλω.
ἐμπαίζω, VII, 9.
ἔμπροσθεν, III, 4. IV, 12. XI, 4. XII, 11.
ἐμπτύω VII, 8. 9. var.
ἔμφυτος, I, 2. IX, 9.
ἐν. ἐν αὐτῷ πάντα, XII, 7. ἐν ὑμῖν, bei euch, inter vos, I, 3. ἐστιν ἐν ὑμῖν, IV, 11. ἐν ὁδῷ, XIX, 1. 2. γίνεσθαι ἐν, fieri in aliquo, XII, 5. εἶναι ἐν, IX, 6. ἐν τῷ υἱῷ, XI, 5. ἐν ἠγαπημένῳ, III, 6. ἐν τῷ προφήτῃ, vgl. προφήτης. ἐν τῷ Μωϋσῇ, XII, 2. ἐν, quum sit. XIX, 4.
ἐναλλὰξ, XIII, 5.
ἐναντίος, XVI, 7.
ὁ ἐνδεόμενος, XX, 2.
ἔδοξος, I, 2. XVI, 6. 8.
ἐνδόξως, XII, 6. var.
ἐνδύνω, IV, 10.
ἕνεκεν, XIV, 9. var.
ἐνεργέω. ὁ ἐνεργῶν, II, 1. τὰ ἐνεργούμενα, I, 7.
ἐνέργημα, XIX, 6.
ἐνιαυτὸς, X, 6. 7. XIV, 9.
ἐνίστημι. τὰ ἐνεσῶτα, I, 7. V, 3. XVII, 1.
ἐνισχύω, XIV, 7. var.
ἐνοικέω, XVI, 10. var.
ἐντέλλομαι, VII, 3. VIII, 1. XII, 6. XIV, 6.
τὸ ἔντερον, VII, 4.
ἐντολὴ, IV, 11. VI, 1. VII, 3. IX, 5. X, 2. 11. 12. XVI, 9. XIX, 2.
ἐνώπιον, IV, 11. V, 2.
ἐνωτίζω, IV, 3.
Ἐνὼχ, IV, 3. var.
ἕξ, ἡμέραι, XV, 3. 4.
ἐξ, εἶναι ἐξ, IX, 6. ἐκ ψυχῆς, III, 5. XIX, 6.
ἐξαιρέω, VI, 14.
ἑξακισχίλιοι, XV, 4.
ἐξανίστημι, ἐξανίσταμαι, IV, 4.
ἐξέρχομαι, XI, 8. XIII, 2. XIX, 4.
ἐξίστημι, X, 2.
ἐξολοθρεύω, VII, 3.
ἐξομολογέομαι, VI, 16. ἐπὶ ἁμαρτίαις, XIX, 2.
ἐξουθενέω, VII, 9.
ἐξουσία, II, 1. IV, 2. 13. VI, 18. VIII, 3. XVIII, 1.
ἐπαγγελία, V, 6. VI, 17. XV, 7. XVI, 9.
ἐπαινέω, XI, 9.
ἐπακούω, XII, 11.
ἐπαναπαύομαι, IV, 13.
ἐπανίστημι, V, 13.
ἐπάνω, VI, 18.
ἐπειδὴ, VII, 5. 9. var.
ἐπήλυτος, III, 6 (ἐπίλυτος).
ἐπὶ. ἐπί τινος, coram, I, 3. X, 9. var. XIII, 3. vgl. 5. ἐφ' ἧς, sc. ὁδοῦ, XVIII, 1. ἐπὶ σάκκου, VII, 5. τύπος ἐπί τινος, VII, 3. Vgl. XIII, 3. 6. ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων, XII, 9. XVI, 5. — ἐπί τινι ἐλπίζω, XIX, 7. ἐπὶ τῷ ὀνόματι, XVI, 6. 8. — ἐπί τινα λέγειν, VI, 7. γράφειν, XI, 1. ἐπί τινα ἐκκεχυμένος, I, 3. Vgl. XIV, 9. XIX, 7. ἐπὶ πολύ, IV, 1 (ἐπιπολὺ). ἐπὶ τὸ αὐτὸ, s. αὐτὸς, ἐφ' ὅσον, IV, 11. XVII, 1.
ἐπιγινώσκω, X, 3.
ἐπιδείκνυμι, V, 7. VI, 13.
ἐπιθυμέω, XVI, 10. XIX, 6.
ἐπιθυμία, X, 9. XVII, 1. XXI, 7.
ἐπικαθυπνόω, IV, 13.
ἐπικατάρατος, VII, 7. 9. X, 5.
ἐπίκειμαι, ἐπί τινος, XII, 7.
ἐπιλανθάνω, X, 3.
ἐπίλυτος. S. ἐπηλυτος.
ἐπιπόθητος, I, 3.
ἐπιπολὺ. S. ἐπὶ.
ἐπίσταμαι, I, 3.
ἐπιστήμη, II, 13. XXI, 5.
ἐπιστήμων, IV, 11. VI, 10.
ἐπιτηρέω, X, 4. var.
ἐπιστρέφομαι, IV, 8.
ἐπιστροφὴ, XI, 8.
ἐπισωρεύω, IV, 6.
ἐπιτάσσω, VI, 18. XIX, 7.
ἐπιτίθημι, VII, 8. XII, 8. 9. XIII, 5. XV, 2.
ἐργάζομαι, XIX, 10. XXI, 2. εἰς.
ἔργον, V, 10. XIX, 1. XXI, 1. ἔργα τῆς ἀνομίας, IV, 1. 10. ἀγαλλιάσεως, I, 6. εὐφροσύνης, X, 11. τῶν χειρῶν, XV, 3. XIX, 10.
ἔρημος, ἡ, VII, 8. IX, 3. XI, 3.
ἔριον, VII, 8. 11. VIII, 1. 5. 6.
ἔρχομαι, VII, 10. XII, 7. XV, 5, von der Parusie. XIX, 7. ἐν σαρκὶ, V, 10. 11. ἐπί τι, XII, 7.
ἐρῶ. Fut. zu εἰπεῖν, XVI, 1. Vgl. ῥέω.
ἐρωτάω, IV, 6. XXI, 2. 4. 7.
ἐσθίω. S. φαγεῖν.
ἔσχατος, IV, 9. VI, 13. XII, 9. XVI, 5.
ἕτερος, XI, 9. XV, 2. ἐν ἑτέρῳ, XVIII, 1.
ἔτι. ἔτι καὶ ἔτι, XXI, 4. ἔτι δὲ καὶ, IV, 6. XVI, 1. ἕως ἔτι, XXI, 8.
ἑτοιμάζω, III, 6. V, 7. XIV, 5. 6. XIX, 7.

ἔτος, X, 6. XV, 4.
Ἔνα, XII, 5.
εὐαγγελίζομαι, VIII, 3. XIV, 9.
εὐαγγέλιον, V, 9. VIII, 3.
εὐλογέω, XIII, 4. 5.
εὐοδέω. Vgl. κατευοδέω.
εὑρίσκω, VII, 8. XVI, 7. XXI, 6. var.
εὐφραίνω, I, 8. IV, 11. X, 11. XXI, 9. Vgl. ὑπερευφραίνομαι.
εὐφροσύνη, I, 6. var. VII, 1. XV, 9.
εὐχαριστέω, VII, 1. Vgl. ὑπερευχαριστέω.
εὐχερής, XX, 2.
εὐωδία, II, 10.
Ἐφραΐμ, XIII, 5.
ἐχθρός, XII, 10. XVI, 4.
ἔχω, XII, 7, vom Typus, τὴν ἐξουσίαν, II, 1. ψυχήν, VI, 11. ἀφ' ὧν ἔχομεν, IV, 9. XXI, 2. ἔχω, von der Addition, IX, 8. — τὴν χάριν, IX, 8. Vgl. V, 8. τελείως, X, 10. ἔχω ἐπί τινος, XII, 1.
ἕως ἔτι, XXI, 8. var.

ζάω, VI, 17. IX, 2. X, 6. XI, 2. 10. 11. ζῶντες, VII, 2. ζάομαι, VI, 3. VIII, 5.
ζητέω, XI, 1. XIV, 1. XVI, 6. XXI, 6.
ζυγός, ἀνάγκης, II, 6.
ζωή, I, 6. II, 10. ἐλπὶς ζωῆς αὐτοῦ, I, 4.
ζῷον, X, 7. 8.
ζωοποιέω, VI, 17. VII, 2. XII, 5. 7.

ἥκω, IV, 3. XIX, 12. var.
ἥλιος, V, 10. XV, 5.
ἡμέρα, XII, 4. XIV, 2. 9. XV, 3. ἑβδόμη, 4. 5. 6. ὀγδόη, XV, 8. 9. κρίσεως, XIX, 10. μεγάλη καὶ θαυμαστή, VI, 4. τότε τῇ ἡμέρᾳ, VII, 9. Vgl. XIX, 10. XXI, 3. 6. ἡμέραι, IV, 3. πονηραί, II, 1. VIII, 6. ἐσχάται, IV, 9. XII, 9. XVI, 5. ἕξ, XV, 3.
Ἡσαΐας, XII, 7.
ἡσύχιος, XIX, 4.
ἦτα, IX, 8.

θάλασσα, VI, 12.
θάνατος, V, 11. VII, 3. XII, 2. 5. XIX, 2. 7. 8. XX, 1. var. ὁ θάνατος, V, 6. X, 5. XIV, 5. XVI, 9. XX, 1. var.
θανατόω, XII, 2.
θαυμαστός, VI, 4.
θέλω, II, 9. Acc. Inf., IV, 9. VII, 11. IX, 2. XIX, 1. θέλων, mit ἵνα, XIII, 5. ἐθέλω, V, 13.
θεμέλιον, VI, 2.
θεοδίδακτος, XXI, 6.
θεός, II, 9. V, 5. 13. VI, 8. 16. VIII, 4. IX, 2. 5. X, 2. 4. XII, 6. XIV, 7. 8. θεοῦ υἱός, VII, 9. XII, 9. 11. XVI, 1. 7. 8. XVIII, 1. XIX, 2. 4. 7. XX, 2. 3. θ' ναός, IV, 11. XVI, 6. f. θ' φόβος, IV, 11.
θεράπων, XIV, 4.
θῆλυς, X, 7.
θηρίον, IV, 5. VI, 12. 18.
θησαυρός, XI, 4.
θλίβω, VII, 11. XX, 2.
θλῖψις, XII, 5.
θράσος, XIX, 3.
θρασύτης, XX, 1.
θρόνος, XVI, 2.
θυγατήρ, XIX, 5. θυγατέρες, I, 1.
θυμίαμα, II, 5.
θύρα, XI, 4. var. XVI, 9.
θυσία, II, 4. 7. 10. VII, 3.
θυσιαστήριον, VII, 3. 9.

Ἰακώβ, VI, 8. VIII, 4. XI, 9. XIII, 4. 5.
ἴαμα, III, 4. var.
ἰάομαι, V, 2. VIII, 6.
ἴασις, XII, 7.
ἰδεῖν, vgl. εἴδω.
ἴδε, VI, 14. VII, 10. var. XII, 10. 11. XV, 7.
ἰδού, VI, 2. 8. 13. 14. IX, 5. XIII, 4. 7. 8. XV, 4. XVI, 3.
ἴδιος, V, 9. ἴδια, XIX, 8.
ἰδίως, IV, 6.
ἱδρῶς, X, 4.
ἱερεύς, VII, 3. 4. 6. IX, 6.
Ἰησοῦς, IV, 8. VI, 9. VII, 7. var. 10. 11. VIII, 2. 5. IX, 7. 8. XII, 5. 6. 7. 10. XIV, 5. XV, 9. Ἰησοῦς Χριστός, II, 6.
Ἰησοῦς, ὁ τοῦ Ναυῆ, XII, 8. 9.
ἰκτίν, X, 4.
ἱμάτιον, III, 4. var. VI, 2.
ἱματισμός, VI, 6.
ἵνα, VI, 18. VII, 5. 11. var. mit Ind., VI, 5. var. XII, 6. var.
ἱνατί, III, 1.
incipere, V, 9. VI, 7. 14. VII, 2. 3. 5. XII, 1.
Infin. des Zweckes: XIV, 2. 6. 7. 9. X, 11, mit τοῦ, XIV, 2, mit ἄξιος, XIV, 1.
Judaei, cfr. Ἰσραήλ.
Ἰσαάκ, VI, 8. VII, 3. VIII, 4. XIII, 2. 3.

ἴσος, VII, 10.
ἵστημι, X, 10. ἔστη, XII, 2. σταθεῖς.
Ἰσραὴλ, IV, 14. V, 2. 8. VI, 7. VIII, 1. 3. IX, 2. XII, 2. 5. XVI, 5.
ἰσχυρὸς, IV, 5. VI, 2. XI, 4.
ἰσχύς, VI, 3. XII, 11.
ἰσχύω, V, 10. XIV, 7. var.
ἰχθυδίον, X, 5.
ἰχθύς, VI, 12. 18. X, 1. 10.
Ἰωσήφ, XIII, 4. 5.
Ἰῶτα, IX, 8.

καθά, XVI, 5. var.
καθαιρέω, XII, 2. XVI, 3. 4.
καθαρὸς, XV, 1. 6.
καθέδρα, X, 10.
καθηλόω, V, 13.
κάθημαι, X, 4. 10. XII, 10. XIV, 7. ἐκ δεξιῶν, XII, 10.
καθίζω, X, 10.
καθώς, I, 7. IV, 12.
καὶ beim Comparativ, I, 13.
καινὸς, V, 7. VII, 5. XV, 7. XVI, 8.
καιρὸς, XI, 6. 8. ἀνόμου, XV, 5. ὁ νῦν, IV, 1. XVIII, 2. ὁ μέλλων, ibid. ὁ ἄνομος, IV, 9. τῆς ἀνομίας, XVIII, 2. οἱ καιροὶ, IV, 3.
κακία, II, 8. XXI, 1.
καλέω, XIX, 7. τὸν λαὸν, XII, 6. ἐν, XIV, 7. νηστείαν, III, 2. ἐνιαυτὸν, XIV, 9. Vgl. κλῆσις, κλητὸς.
καλὸς, VI, 12. VII, 6. 10. XIX, 11. XXI, 1. 2. 8. κύριος, VII, 1.
καλῶς, X, 8. 11. XV, 7.
κάμπω, III, 2.
καρδία, II, 10. IV, 8. VI, 14. 15. VIII, 3. IX, 1. 5. X, 11. 12. XI, 11. XII, 2. XV, 1. 6. XVI, 7. XIX, 2.
καρπὸς, VII, 8. XI, 6.
καρποφορέω, XI, 11.
κατὰ. βουλὴν λαμβάνειν κατὰ τοῦ πλησίον, XIX, 3, vgl. 6. ἐξουσία καθ' ἡμῶν, IV, 13. καθ' ἑαυτῶν, VI, 7. κατὰ τοῦ βαθοῦ, X, 5. var. καθ' ὑπερβολὴν, I, 2. κατὰ μικρὸν, I, 5. καταπάντα, XIX, 3. κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς, X, 9. καθ' ἃ ἐλάλησε, XVI, 5. var.
καταβαίνω, XI, 8. 11. XIV, 3.
καταβολὴ, V, 5.
καταδέχομαι, X, 9. var.
κατακαίω, VIII, 1.
κατακεντέω, VII, 8. 9.
κατακυριεύω τινος, VI, 13. 17. Vgl. κυριεύω.
καταλαλία, XX, 2.
καταλαμβάνω, IV, 1.
κατάπαυσις, XVI, 2.
καταπαύω, XV, 3. 5. 7. 8.
καταπονέω, XX, 2.
κατάρα, XX, 1.
καταργέω, II, 6. V, 6. IX, 4. XV, 5. XVI, 2.
καταρτίζω, XVI, 6.
κατάσκοπος, XII, 9.
καταφαγεῖν, Aor. 2 von κατεσθίω, VI, 2. X, 4. var.
καταφέρω, XIV, 2.
καταφθορὰ, V, 1. XVI, 5.
κατευοδέω, XI, 6.
κατοικητήριον, VI, 15. XVI, 7. 8.
κάτω, τοῦ βυθοῦ, X, 5. var.
κείρω, V, 2.
κεῖμαι, VII, 11. var. XVII, 2.
κέρας, μικρὸν, IV, 5. δέκα, IV, 5. τρία τῶν μεγάλων, IV, 5.
κεφαλαιόω, V, 11. Vgl. ἀνακεφαλαιόω. var.
κεφαλὴ, VII, 8. XIII, 5. γωνίας, VI, 4.
κηρίον, VI, 6.
κήρυγμα, XII, 6.
κηρύσσω, V, 8. 9. VI, 13. VIII, 3. XIV, 9.
κληρονομέω, XIII, 1. var. XIV, 5.
κληρονομία, IV, 3. XIV, 4.
κληρονόμος, VI, 19. XIII, 1. var. 6.
κλῆρος, VI, 6.
κλῆσις, XVI, 9.
κλητός, IV, 14.
κλίνω, XII, 1.
κοιλία, XIII, 2.
κοινὸς, κοινῇ, IV, 10.
κοινωνέω, XIX, 8.
κοινωνός, XIX, 8.
κόκκινος, VII, 8. 9. VIII, 1.
κολλάομαι mit Dat. X, 3. 4. 5. 8. XX, 2, mit μετὰ, X, 11. XIX, 2. 6.
κομίζομαι, IV, 12.
Conjunctiv Fut. VI, 16. 17.
κοπιάω, XIX, 10. var.
κόπος, X, 4.
κόπτομαι, VII, 5.
κόραξ, XI, 1. 4. κόρακαν. var.
κόρη, ὀφθαλμοῦ, XIX, 9.
κόσμος, IV, 12. V, 5. orbis terrarum, und seculum, X, 11. XV, 8. ἄλλος, XXI, 5.
κρατέω, XII, 11. XIV, 7.
κραυγάζω, X, 3.
κραυγὴ, III, 1.
κρίκος, III, 2.
κρίνω, IV, 1. 2. V, 7. VI, 1. VII, 2. X, 5. τῷ θανάτῳ, XV, 5. XIX, 11.
κρίσις, δίκαια, XX, 2. κρίσεως δικαιοσύνη, I, 6. ἐν κρίσει, XI, 7. ἡμέρα κρίσεως, XIX, 10. var. XXI, 6.

κριτής, XX, 2.
κρύφια, τά, VI, 10.
κτίζω, XVI, 8.
κτίσις, XV, 3.
κυκλόω, VI, 6.
κυριεύω, VI, 18. VII, 11. XXI, 5. Vgl. *κατακυριεύω*.
κύριος, vom Menschen, X, 3. *κύριοι*, XIX, 7. Von Gott und Christus fast immer ohne Artikel. Von Gott: II, 1. 3. 10. III, 1. IV, 12. V, 3. VI, 1. 4. 8. 10. 12. 13. 14. 15. 16. 19. VII, 1. 3. VIII, 7. var. IX, 1. 2. var. 3. 5. var. X, 10. 11. 12. XI, 4. 5. 7. XII, 1. 9. 10. 11. XIII, 2. 4. XIV, 2. 3. 7. 8. 9. XV, 1. 4. XVI, 2. 5. 7. 8. XVIII, 2. XIX, 2. 5. 7. 9. XX, 1. 6. *ὁ κύριος*, IX, 1. 2. 5. var. X, 11. XI, 1. XIII, 7. XIV, 4. XVI, 10. Von Christus: V, 1. VI, 3. VII, 2. XII, 11. XIV, 5. XV, 7. *ὁ κύριος*, V, 5. XII, 10. XXI, 3. 9.
κύω, X, 8.

λαγωός, X, 6.
λάκκος, XI, 2.
λαλέω, I, 3. 7. IX, 3. X, 2. 9. 11. 12. XI, 11. XIV, 2. XV, 1. XVI, 10. XIX, 9.
λαμβάνω, IV, 6. 7. VII, 6. X, 3. 11. XII, 9. XIV, 4. XVI, 8. *ἀπό τινος*, I, 5. *ἐξουσίαν*, IV, 13. *τινα*, VII, 11. *βουλὴν*, XIX, 9, accipere consilium. vgl. XXI, 2. *δόγματα*, IX, 7. X, 1. 9. *γνῶσιν*, X, 10. *τροφὴν*, X, 11. *διαθήκην*, XIV, 1. 2. 4. 5. *πλάκας*, XIV, 2. 4. *πρόσωπον*, XIX, 4. *λάβε ἰδοὺ πάλιν*, IX, 5. var. *ἐπὶ ματαίῳ*, XIX, 5. *πρός τινα*, XIV, 2.
λαὸς, III, 6. V, 7. VII, 3. var. 5. VIII, 1. IX, 3. 6. X, 2. XII, 4. 8. XIII, 1. 2. 3. 5. 6. XIV, 1. 2. 3. 4. 5. 6. XVI, 5.
λέγω, II, 4. 7. 9. III, 1. 3. IV, 3. 4. 5. 6. 11. V, 2. 4. 12. 13. 14. VI, 1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 12. 14. 16. VII, 8. VIII, 2. IX, 1. 2. 3. 5. 8. X, 2. 10. XI, 2. 4. 5. 6. 8. 9. 10. XII, 1. 2. 4. 8. 9. 10. 11. XIII, 1. 4. 5. 7. XIV, 2. 7. 8. 9. XV, 2. 8. XVI, 10. ich meine, ich will das damit sagen: V, 4. VI, 9. 10. IX, 5. 8. 11. XI, 8. 9. 11. XV, 3. 4. 5. 6. XVI, 3. 5. 6. Vgl. *εἴρηκεν*, IX, 4. *εἶπεν*, *φησὶν*. *λέγων*, XV, 4.
λεπίς, X, 1.
λίθινος, VI, 14.
λίθος, VI, 2. 3. 4.
λόγος, VI, 17. IX, 3. *κυρίου*, 9. X, 11. XV, 1. Gesetz, XVI, 9. XIX, 4. 9. 10.
λοιμὸς, adj. X, 4. Subst. X, 10.
λοιπὸς, X, 5.
λυτρόω, XIV, 5. 6. 7. 8. XIX, 2. *ἐκ θανάτου*.
λύτρωσις, XIX, 10.
λύω, III, 3.

μαγεία, XX, 1.
μακάριος, I, 2. X, 10. XI, 8.
μακρὰν, XX, 2.
μακροθύμιος, III, 6.
μαλακίζω, V, 2.
μᾶλλον, XXI, 9.
Μανασσῆς, XIII, 5.
μάνδρα, XVI, 5.
μανθάνω, V, 6. VI, 9. IX, 7. 8. 9. *ἀπὸ*, XIV, 4. XVI, 2. 7. 8. XXI, 1.
μαρτυρέω, XV, 4.
μαρτυρία, I, 6.
μαρτύριον, VIII, 3. 4. IX, 3.
μαρυκάομαι, X, 11.
μάστιξ, V, 14.
μάταιος, II, 5. XVI, 2. XIX, 5. XX, 2.
ματαιότης, IV, 9.
μάχομαι, XIX, 2.
μέγας, XI, 2. *τῷ θεῷ*, VIII, 4. *ἡμέρα*, VI, 4. *ὁ μείζων*, XIII, 2. 3. 5.
ὁ μέλας, IV, 9. XX, 1.
μέλει μοί τινος, I, 5. XI, 1.
μελετάω, IV, 11. X, 11. XI, 5. XIX, 10. XXI, 7.
μελετή, X, 11.
μέλι, VI, 8. 10. 13. 17.
μέλισσα, VI, 6.
μέλλω, mit Infin. V, 9. 10. VI, 7. 9. 14. VII, 2. 3. 5. XII, 1. 2. 10. *ὁ μέλλων καιρὸς*, IV, 1. *τὰ μέλλοντα* I, 7. V, 3. XVII, 2. *τὰ μ' σκάνδαλα*, IV, 9.
μέλω. S. *μέλει*.
μὲν, am Ende eines Abschnittes oder Buchs, XVII, 2. Vgl. *δὲ*.
μέρος, I, 5.
τὸ μέσον, VI, 16. VII, 11. XII, 2.
μεστὸς, XX, 1.
μεταβαίνω, XVIII, 1.
μεταδίδωμι, I, 5.
μετάνοια, V, 9. XVI, 9.
ὁ μεταξύ, XIII, 5.
μετατίθημι, XIII, 5.
μετρέω, XVI, 2.
μή, *μὴ γένοιτο*, VI, 3. *μή ποτε*, XIX, 7. IV, 14. *μὴ* vom Lateiner vernachlässigt, II, 6. 9.

μηδεὶς, XXI, 8.
μηδέποτε, XVI, 10.
μὴν, οὐ μὴν, X, 7. var. καὶ μὴν, IX, 6.
μικρὸς, βασιλεὺς, IV, 4. κέρας, IV, 5. ἐλάσσων, XIII, 2. 5.
μιμνήσκω, XIII, 7. XIX, 10.
μισέω, IV, 1. 10. X, 8. XIX, 2. 12.
μισθὸς, I, 5. IV, 12. XI, 8. XIX, 11. XX, 2. XXI, 3.
μνεία, XXI, 7.
μνημονεύω, XXI, 7.
μνησικακέω, II, 8. XIX, 4.
μοιχεία, XX, 1.
μοιχεύω, XIX, 4.
μοιχὸς, X, 7.
μονάζω, IV, 10.
μόνον, XII, 8. folgt ἵνα.
μόνος, VII, 8. X, 5.
μόσχος, VIII, 2.
μοχλὸς, XI, 4.
μώλωψ, V, 2.
Μωϋσῆς, var. Μωσῆς, IV, 6. 8. VI, 8. X, 1. 2. 9. 11. XII, 2. 5. 6. 7. 8. XIV, 2. 3. 4. XV, 1.

ναί, XIV, 1.
ναὸς, XVI, 1. 2. 3. 5. 6. 7. 8. 9. 10. τέλειος, IV, 11. ἅγιος, VI, 15. οἱ ἱερεῖς τοῦ ναοῦ, VII, 3. var.
Ναυῆς, XII, 8.
νεκρὸς, XII, 7. νεκροὶ, V, 6. VII, 2. XV, 9.
νεομηνία, II, 5. XV, 8.
νεότης, XIX, 5.
νεώτερος, XIII, 5.
νηστεία, III, 2. 3. VII, 3. 4.
νηστεύω, III, 1. IV, 7. VII, 3. 5. XIV, 2.
νήχομαι, X, 5.
νικάω, XII, 2.
νοέω, IV, 14. VI, 10. VII, 1. VIII, 2. X, 12. XVII, 2.
νομή, XVI, 5.
νομοθετέω, X, 11.
νομοθέτης, XXI, 4.
νόμος, III, 6.
νοσσιὰ, XI, 3.
νοσσός, XI, 3.
νοῦς, VI, 10.
νῦν, XI, 8. XVI, 4. IV, 9. VI, 18. καιρὸς, IV, 1. σάββατα, XV, 8.
νύξ, XIV, 2. XIX, 10.
νῶτος, V, 14.

ξύλον, V, 13. VIII, 5. XI, 6. XII, 1. 7.

ὁ μὲν, ὁ δὲ, XVIII, 2. Vgl. ὃς μὲν.
ὄγδοος, XV, 8. 9. ἡμέρα.
ὁδεύω, XIX, 1. ὁδὸν.
odibis, X, 8.
ὁδὸς, θανατοῦ, XIX, 2. XX, 1. τοῦ μέλανος, XX, 1. ἐν ὁδῷ, XIX, 1. 2. XX, 1. ὁδὸν ὁδεύω, XIX, 1. δίκαια, XII, 4. πονηρὰ, IV, 10. var. πονηρίας, IV, 10. var. ἀσεβῶν, XI, 7. δικαίων, XI, 7. δικαιοσύνης, I, 3. V, 4. τοῦ φωτὸς, XVII, 1. XIX, 1. 12. σκότους, V, 4. XVIII, 1. ἁμαρτωλῶν, X, 10. ὁδοὶ δύο, XVIII, 1.
οἶδα, IX, 9. X, 3. 11. XIII, 5. εἰδώς, X, 11. Vgl. εἴδω.
οἰκεῖος, III, 3.
οἰκέω, XI, 4.
οἰκοδομέω, XI, 1. XVI, 2. 3. 6. 7. 8. 10. οἱ οἰκοδομοῦντες, VI, 4.
οἰκοδομή, XVI, 1. var.
οἰκοδομητὸς, XVI, 7.
οἶκος, IX, 8. XII, 9. XIV, 8. XVI, 1. var. 2. 7.
οἷος, X, 8.
ὀλίγος, I, 8.
ὁλοκαύτωμα, II, 5. 7. VII, 6.
ὁμαλίζω, XI, 4.
ὄμνυμι, τι τινι, VI, 8. XIV, 1.
ὅμοιος, VII, 6. 9. 10. X, 3. τινος. var.
ὁμοιότης, VII, 10.
ὁμοιόω, IV, 2. 6. X, 5. 6. 7. 8.
ὁμοίως, II, 9. IV, 5. 10. X, 10. XII, 1.
ὁμοίωσις, V, 5. VI, 12.
ὄνομα, XII, 8. 9. XIX, 5. ἐν, I, 1. XVI, 7. ἐπὶ τῷ, XVI, 6. 8.
ὄξος, VII, 3. 4. 5.
ὀξύπτερος, X, 1. 4.
ὄπισθεν, IV, 4.
ὅπλον, XII, 2.
ὁπότε, XII, 9.
ὅπου, XVI, 6.
ὁράω, XV, 8. ὀφθῆναι, II, 5. ὄψομαι, VII, 9. XI, 6. ὀφθήσομαι, VI, 16.
ὁρίζω, XI, 8. XII, 1. XIX, 1.
ὅρκος, ψευδής, II, 8.
ὄρος, IV, 7. XI, 3. 4. XIV, 2. XV, 1.
ὀρύσσω, XI, 2.
ὀρφανος, XX, 2.
ὃς μὲν, ὃς δὲ, ἃ μὲν, ἃ δὲ, V, 2. XVIII, 1. Vgl. ὁ μὲν.
ὅσος, ἐφ' ὅσον, IV, 11. XVII, 1. ὅσον δύνασαι, XIX, 8.
ὀσμὴ, II, 10.
ὅστις, X, 3. 4. 5. 8. nach τοιοῦτος.
ὅτε mit Indic. V, 9. var. VI, 1. ὅτε

μὲν, bald, ohne folgendes ὅτε δὲ, II, 4. ὅτε δὲ-, τότε δὲ, V, 9.
ὅτι, nach τοῦτο, I, 2. 4. 5. X, 1. var., nach τί δὲ, VII, 11, beim alten Lateiner quia, I, 3. II, 9. III, 6. IV, 6. V, 4. 7. IX, 8. ὅτι ohne folgendes Verbum, IX, 8. var. I, 3. V, 12, vor direkter Rede, V, 12. var. XI, 1. var.
ὅ τι, VII, 9. VIII, 4. var. 5. X, 1. var.
οὐ mit imperativischem Fut. X, 1. 3. 6. XII, 6. XIX, 2. 3. 4 u. s. w. οὐ μὴ, X, 4. 5. 8. XI, 1. XIX, 2. 4 u. s. w. οὐ μὴν, X, 7.
οὐαί, VI, 2. 7.
οὐδὲ, X, 7. 8. οὐδὲ μὴ, X, 4. 5. 6.
οὐκέτι, XV, 7.
οὐκοῦν, VI, 16. VII, 1. 10. IX, 4. XV, 4.
οὖν, at, VI, 3. λέγει οὖν, XIV, 7.
οὐρανὸς, VI, 12. 18. IX, 3. XI, 2. XV, 9. XVI, 2.
οὗτος, folgt ὅτι, I, 3. 5. VIII, 7. ἵνα, X, 12. XXI, 7. Infin. IV, 6. διὰ τοῦτο, VIII, 7. X, 12. XI, 7. οὗτος ὁ λαὸς, die Christen, XIII, 1.
οὕτως, IV, 6. V, 2. VII, 8. VIII, 1. 7. XI, 7. XII, 2. 7. 11. XVII, 2. ταῦτα μὲν οὕτως, XVII, 2. οὕτω, V, 13. VII, 11.
οὐχί, XII, 10. var.
ὀφείλω, II. 9. 10. IV, 6. V, 3. VI, 18. VII, 1. 11. XIII, 3.
ὀφθαλμός, XIV, 7. XIX, 9.
ὄφις, XII, 5. 6. 7.
ὄψις, I, 3.

Παγίς, XIX, 7. 8.
πάθος, VI, 7.
παιδίον, VI, 11 (θεοῦ), 17. VIII, 1.
παιδίσκη, XIX, 7.
παιδοφθορέω, XIX, 4.
παιδοφθόρος, X, 6.
παῖς, VIII, 3. κυρίου, VI, 1. IX, 2.
παλαιόω, VI, 2.
πάλιν, VI, 4. 6. 13. 14. 16. IX, 1. 2. 3. 5. X, 3. XI, 4. 6. 9. XII, 1. 2. 5. 10. 11. XIV, 8. 9. XVI, 3. 5. 8. XIX, 5.
πανθαμάρτητος, XX, 2. var.
παρὰ, τινι, apud, XV, 4. τινα, prae, XI, 9, nach Comparativ, IV, 5.
παραβαίνω, IX, 4.
παράβασις, XII, 5. XX, 1.
παραβολὴ, VI, 10. XVII, 2.
παραδίδωμι, τινι, XIV, 5. εἰς, V, 1. XII, 2. 5. XVI, 5.
παρακαλέω, XIV, 9. XIX, 10.
παράκλητος, XX, 2.
παραλαμβάνω, XIX, 11.
παραλείπω, XVII, 1.
παράπτωμα, XIX, 4.
παραφυάδιος, IV, 5.
παραχρῆμα, XII, 7.
πάρειμι. τὰ παρόντα, I, 8.
παρείσδυσις, II, 10. IV, 9.
παρέρχομαι. τὰ παρεληλυθότα, I, 7. V, 3.
πᾶς. ὁ πᾶς κόσμος, var. πᾶς ὁ κόσμος, XXI, 5. πάντες, VI, 2. IV, 6. πάντα, XV, 6. 7. XII, 7. περὶ πάντων, IX, 7. τὰ πάντα, XV, 4. 8.
πάσχω, V, 5. 6. 13. VI, 9. VII, 2. 11. XII, 2. 5. ὑπό τινος, VII, 5.
πατάσσω, V, 12.
πατέω, II, 5.
πατὴρ, XIII, 5. 7. von Gott, XII, 8. XIV, 6. πατέρες, V, 6. XIV, 1. ὑμῶν, II, 7.
πεδάω, XIV, 7.
πείθω. πεποίθα ἐπί τινι, IX, 4. var. ἐπί τινος. πεπεισμένος τοῦτο, I, 3.
πεινάω, III, 5. X, 3. var. πεινάζω.
πέμπω, XII, 9. τινι, I, 5.
πενθέω, XIV, 9.
πένης, XX, 2.
πέρας γὲ τοι, V, 8. X, 2. XV, 6. 8. XII, 6. XVI, 3. var.
πέρας γοῦν, XVI, 3. var.
περὶ, τι, circum, VII, 9.
περιβάλλω, III, 3.
περιβλέπω, X, 4. var.
periet, V, 4.
περιέχω, V, 13. VI, 6.
περιπατέω, X, 4. 11. XIX, 1. XXI, 1.
περιστέλλω, III, 4.
περιτέμνω, IX, 1. 4. 5. 6. 7. 8. X, 12.
περιτηρέω, X, 4. var.
περιτίθημι, VII, 8. VIII, 1.
περιτομὴ, IX, 4. 6. 7. ἐν τῇ περιτομῇ εἰσιν.
περίψημα, IV, 9. VI, 5.
πετεινὸν, VI, 12. 18. X, 10. XI, 3.
πέτρα, V, 14. VI, 3. XI, 3. 4.
πηνὴ, XI, 2. var.
πηγμή, XI, 2. var.
πικρία, XIX, 7.
πίπτω, XII, 5.
πιστεύω, VII, 2. IX, 4. XI, 11. XII, 7. XIII, 7. XVI, 7.
πίστις, I, 5. IV, 8. 9. VI, 17. XI, 8. XVI, 9. πίστεως βοηθοὶ, II, 2.

πιστὸς, XI, 5. XXI, 4.
πλανάω, II, 9. XV, 6. XVI, 1.
πλάνη, II, 10. IV, 1. XII, 10. XIV, 5.
πλάξ, XIV, 2. 3.
πλάσις, VI, 9. 13.
πλάσμα, VI, 12. XX, 2.
πλάσσω, VI, 9. 13. XIX, 2.
πλεονεκτέω, X, 6.
πλεονέκτης, XIX, 6.
πλεονεξία, X, 4. var. XX, 1.
πληγὴ, V, 12. VII, 2.
πληθύνομαι, VI, 12. 18.
πλήρης, II, 5. XVI, 7.
πληρόω, VI, 12.
ὁ πλησίον, II, 8. XIX, 3. 6. 8.
πλούσιος, XIX, 2. XX, 2. τὸ πλούσιον, I, 2. 3. 7.
πλουσίως, IX, 7. var.
πνεῦμα, XII, 2. XIX, 7. XXI, 9. πνεύματι, XIII, 5. var. τῷ πνεύματι, XIX, 2. ἐν πνεύματι, IX, 7. X, 2. 9. XI, 11. XIV, 2. πνεῦμα κυρίου, VI, 14. IX, 2. XIV, 9. ἐκκεχυμένον, I, 3. τὸ σκεῦος τοῦ, VII, 3. πνεύματα, I, 2. 5.
πνευματικὸς, IV, 11. XVI, 10.
ποδήρης, VII, 9.
πόθεν, X, 12. XIV, 7.
ποθέω, XVI, 10.
ποιέω, VI, 4. 13. IX, 1. XI, 2. XII, 2. 5. 7. XIII, 5. XIV, 3. XV, 3. XVI, 1. 6. 7. τινα τι, VI, 11. VII, 7. πλάνην, II, 10. τὴν ἀνάστασιν, V, 7. τὴν ἐντολὴν, VI, 1. vgl. XXI, 1. πλάσιν, VI, 13. ἀνομίαν, X, 8. σάββατον, XV, 8. σχίσμα, XIX, 12. ποιεῖν mit Acc. Inf. XII, 5. mit ἵνα, XII, 6. XXI, 6. ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον (σε, αὐτοὺς), V, 5. VI, 12. XVI, 1. XIX, 2. XX, 2.
ποιμὴν, V, 12.
ποιμνὴ, V, 12.
πολεμέω τινα, XII, 2. XVI, 4.
πόλις, XVI, 5.
πολύπους, X, 5.
πολὺς, ἐπὶ πολὺ, IV. 1. πολλοί, XI, 7. πολλὰ, I, 3. adv.
πολυτελής, VI, 2. Acc. πολυτελῆν. var.
πονέω, XX, 2.
πονηρεύομαι, V, 13. VI, 6.
πονηρία, IV, 10. var. 12.
πονηρὸς, IV, 2. 12. XIX, 11. XX, 2. ὁδὸς, IV, 10. var. βουλὴ, VI, 7. 13. XIX, 3. ὁ πονηρὸς, ἄγγελος π' II, 10. IX, 4. ὁ π' collektiv. ὁ πονηρὸς ἄρχων, IV, 13. πονηραὶ ἡμέραι, II, 1. VIII, 6.
πορεύομαι, X, 10. XI, 4. XIX, 2. 10.
ποϱίζω, X, 4.
πορνεύω, XIX, 4.
πόῤῥω, XX, 2.
οἱ πόῤῥωθεν, IX, 1.
ποταμὸς, XI, 10.
πότε, VI, 19. XII, 1. πότε μὲν, πότε δὲ, X, 7.
πότερον, XIX, 5.
ποτίζω, VII, 3. 5.
πούς, XII, 10. XVI, 2.
πραΰς, XIX, 4.
πραΰτης, XX, 2.
πρέπει τινι, IV, 9.
πρεσβύτερος, XIII, 5.
πρόβατον, V, 2. 12. XVI, 5.
προβλέπω, III, 6. VI, 14. IX, 7.
πρόγλωσσος, XIX, 8.
προγράφω, XXI, 1. var.
προείρηκα, VI, 18. vgl. εἴρηκα.
προηγέομαι, IV, 12.
πρὸς, π' τὸν λαὸν, X, 2. XIV, 2. πρὸς τί, VII, 5. X, 6. 7. XII, 13. πρὸς τοῦτο, X, 3.
προσάγω, intr. I, 7. II, 9. trans. XIII, 4. 5.
προσδέχομαι, X, 9. var. XI, 1. XIX, 6.
προσέρχομαι, III, 6. var.
προσευχὴ, XIX, 12.
προσέχω, IV, 9. 13. var. 14. VII, 4. 6. 7. 9. XV, 4. XVI, 8. XX, 2. ἑαυτῷ, II, 1. IV, 6.
προσήκω, XIX, 12. var.
προσρήσσω, προσρήγνυμι, III, 6. var.
προστίθημι, II, 5. XIX, 11.
προσφέρω, VII, 3. 4. 5. 6. VIII, 1. 2.
προσφορὰ, II, 6. VII, 3.
πρόσωπον, V, 14. VI, 9. XI, 7. XIII, 4. XV, 1. XIX, 4. 7. 10. vgl. ἀπροσωπολήπτως.
προφανερόω, III, 6. VI, 7. VII, 1. XI, 1.
προφητεία, XIII, 4, von der Genesis. vgl. προφήτης.
προφητεύω, IX, 2. V, 6. XVI, 9.
προφήτης, IV, 4. V, 1. VI, 3. 6. 10. VII, 4. 14. XI, 2. 4. 6. 9. 10. XIV, 7. 8. 9. von Moses, VI, 8. 13. XIV, 2. 4. vgl. XII, 1. XIII, 4. von Josua, XII, 8. von einem Psalm, VI, 4. 6. IX, 1. XI, 6. von Apokryphen, VII, 4. XII, 1. ἐν τῷ προφήτῃ, VII, 4. IX, 1. XI, 6. XIII, 4. XII, 1. 4. οἱ προφῆται, II, 4. V, 6. 11.
πρώϊμον, III, 4.
πρῶτος, VI, 13. XIII, 1. vgl. 6.
πρωτότοκος, XIII, 5.

πτερωτὸς, V, 4.
πτωχὸς, XIV, 9. var. XX, 2.
πυγμή, XII, 2. var.
πύλη, X, 4. var.
πυνθάνομαι, XIII, 2.
πύργος, XVI, 5.
πῶς, V, 6. 10. VII, 6. 7. 9. IX, 1. XI, 1. 8. XII, 11. XIV, 4. 6. XV, 8. XVI, 1. 2. 7.

ῥαντίζω, VIII, 1. 3. 4.
ῥάντισμα, V, 1.
ῥάπισμα, V, 14.
ῥαχίη, VII, 8.
ῥᾶχος, ἡ, VII, 8.
Ῥεβέκκα, XIII, 2. 3.
ῥέω, fluo, VI, 10. 13. Vgl. ἀποῤῥέω.
ΡΕΩ, dico. ἐρῶ, XVI, 1. ἐρεῖς, IX, 6. XIX, 8. ἐρεῖ, III, 5. ἐροῦσιν, VII, 9. εἴρηκα, VI, 19. X, 1. 3. IX, 4. Vgl. ῥῆμα.
ῥήγνυμι, III, 4.
ῥῆμα, III, 5. X, 11. XI, 8. XVI, 10. Vgl. ΡΕΩ.
ῥίπτω, IV, 8. XIV, 3. Vgl. ἐκρίπτω.
ῥιζά, XII, 9.
ῥομφαία, V, 13.
ῥυπαρὸς, VIII, 6.
ῥύπος, VIII, 6. X, 11.

σάββατον, II, 5. XV, 1. 2. 3. 8.
σάκκος, III, 2. VII, 5.
σάρκινος, VI, 14.
σάρξ, V, 1. 6. 10. 11. 12. 13. VI, 3. σάρκαν, 7. 9. 14. VII, 5. σάρκαν, 9. VIII, 6. IX, 4. X, 9. XII, 10.
σατανᾶς, XVIII, 1.
σεμίδαλις, II, 5.
σημεῖον, IV, 14. V, 8. XII, 5.
σήμερον, XV, 4.
σηπία, X, 5.
σής, VI, 2.
σιαγὼν, V, 14.
σιδήρεος, XI, 4.
Σινᾶ, XIV, 2. XV, 1. XI, 3. var.
Σιών, VI, 2. XI, 3. var.
σιωπάω, X, 3.
σκάνδαλον, IV, 3. μέλλοντα, IV, 9.
σκεῦος, XXI, 8. τοῦ πνεύματος, VII, 3. XI, 9.
σκληρὸς, IX, 5.
σκληρύνω, IX, 5.
σκολιός, XX, 1.
σκοπέω, XIX, 10. var.
σκοπιάω, XIX, 10. var.
σκορπίζω, V, 12. var.
σκοτεινὸς, VIII, 7. XI, 4.
σκότος, V, 4. X, 10. XIV, 5. 6. 7. XVIII, 1.
σμύραινα, X, 5.
σοφία, VI, 10. XVI, 9. XXI, 5.
σοφίζω, V, 3. IX, 4.
σοφὸς, VI, 10.
σπαταλάω, X, 3.
σπείρω, IX, 5.
σπεύδω, XIX, 1.
σπήλαιον, XI, 4.
σπιθαμή, XVI, 2.
σποδὸς ἡ, VII, 5. VIII, 1.
σπουδάζω, I, 5. IV, 9. XXI, 9.
στάζω, XII, 1.
σταυρὸς, IX, 8. XI, 1. 8. XII, 1. 2.
σταυρόω, VII, 3. XII, 1.
στέαρ, II, 5.
στεῖρος, XIII, 2.
στερεὸς, V. 14. VI, 3.
στερέω, XIII, 4.
στεφανόω, VII, 9.
στόμα, X, 8. XI, 8. XVI, 9. 10. XIX, 8.
σραγγαλιὰ, III, 3.
σύ, VI, 13, und öfters Anrede in der zweiten Person Sing. z. B. ἐρεῖς, u. dgl.
συγγραφὴ, III, 3.
συγχαίρω ἐμαυτῷ, I, 3.
συζητέω, IV, 10.
συλλαμβάνω, XIII, 2.
συμβαίνω, XIX, 6.
συμβουλία, XXI, 2.
σύμβουλος, XXI, 4.
συμμαχέω, τὰ συμμαχοῦντα, II, 2.
σύμπας, XV, 4. var.
συμφέρω, τὸ συμφέρον, IV, 10.
συνάγω, XIX, 12.
συναγωγὴ, V, 13. VI, 6.
συνάλλαγμα, III, 3.
συναπόλλυμι, XXI, 1. 3.
σύνδεσμος, III, 3. 5.
συνείδησις, XIX, 12.
συνείδω, συνοίδα, συνιδὼν ἐμαυτῷ, I, 3.
συνέρχομαι, ἐπὶ τὸ αὐτὸ, IV, 10.
σύνεσις, II, 3. X, 1. XXI, 5.
σύνετος, ἑαυτῷ, IV, 11.
συνεχῶς, XXI, 8.
συνθλάω, XI, 4.
συνίημι, IV, 6. 8. X, 12. XII, 10. XIV, 3.
συντελέω, XII, 1. XV, 3. 4. XVI, 6.
συντέμνω, IV, 3.
συντρέχω, IV, 2.
συντριβὴ, VI, 2.
συντρίβω, IV, 8. XI, 2. 4. XIV, 3. καρδία συντετριμμένη, II, 10. συντετριμμένοι τὴν καρδίαν, XIV, 9.

Σύρος, IX, 6.
συσπάω, XIX, 9. var.
συστέλλω, XIX, 9. var.
σφαγὴ, V, 2. VIII, 2.
σφάζω, σφάσσω, VIII, 1. IX, 4. var.
σφραγίς, IX, 6.
σχεδὸν, XVI, 2.
σχίσμα, XIX, 12.
σώζω, I, 3. IV, 1. V, 10. VIII, 6. XII, 3. XVI, 10. XIX, 10. XXI, 6. var. σώζεσθε, salvete, XXI, 9.
σωτηρία, II, 10. XIV, 8. XVIII, 1.

ταλαίπωρος, XVI, 1.
ταπεινός, XIV, 9. var. XIX, 6.
ταπεινόφρων, XIX, 3.
ταπεινόω, IV, 4. 5. τὴν ψυχὴν, III, 1. 3. 5.
τάσσω, XVIII, 1.
Ταῦ, IX, 8.
ταχέως, IV, 4.
τάχος, τὸ, IV, 8. XIV, 3.
ταχύνω, IV, 3.
τέκνα, IX, 3. 7. XV, 4. XX, 2. εὐφροσύνης, VII, 1. ἀγάπης καὶ εἰρήνης, XXI, 9.
τέλειος, vollkommen, I, 5. IV, 11. VIII, 1. τὸ τέλειον, V, 11. XIII, 7. endlich, IV, 3.
τελειόω, VI, 19. XIV, 5.
τελείως, IV, 1. 10.
τελέω, VII, 3.
τέλος, I, 6. IV, 6. X, 5. XIX, 10.
τέρας, IV, 14. V, 8.
τεσσαράκοντα, IV, 7. XIV, 2.
τηλικοῦτος, IV, 14. V, 8.
τηρέω, X, 11.
τίθημι, τινα τι, XII, 10. εἰς, V, 14. VI, 2. VII, 11. XIII, 7. XIV, 8. ὡς, VI, 3. ἐν, VI, 3. 10. IX, 9. XII, 2. 6. ἐπί τινος, XIII, 6. θέμενος, VII, 11. var. IX, 9.
τιμωρία, XX, 1.
τις, aliquis, ὑπέρ τι, I, 2. μέρος τι, I, 5.
τίς, quis, τί δὲ ὅτι, VII, 11. VIII, 1. τί δὲ, X, 11. τί οὖν λέγει, X, 11. XIII, 5. XV, 4. τί οὖν καὶ τοῦτο, VII, 9. διὰ τί, VIII, 4. 6.
τοιοῦτος, I, 5. XIX, 1. var.
τόπος, XVI, 2. XIX, 1.
τότε, von der Vergangenheit, V, 9. VII, 9. 10, von der Zukunft, XI, 8. XV, 2. 5. 7.
τουτέστι, XVI, 10.
τράγος, VII, 4. 6. 10.
τραυματίζω, V, 2.
τράχηλος, III, 2. IX, 5.
τραχύνω, IV, 3.
τρεῖς, βασιλεῖς, IV, 4. παῖδες, VIII, 4. τρία τῶν μεγάλων κεράτων, IV, 5. γράμματα, IX, 7. δόγματα, I, 6. X, 1. 9, 10. Vgl. IX, 7.
τρέμω, XIX, 4.
τρέφω, X, 11.
τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ, IX, 8.
τροφὴ, X, 4. 11.
τρύπη, X, 6.
τρώγω, VII, 8. X, 2. 3.
τύπος, VI, 11. VII, 7. 11. VIII, 1. XII, 2. 5. 6. 10. XIX, 7. VII, 3. ἐπί τινος.
τυφλός, XIV, 7. 9.

ὕαινα, X, 7.
ὕδωρ, XI, 1. 5. 6. 8. 11.
υἱὸς, VI, 12. IX, 7. var. XII, 8. 10. XIII, 4. 5. XIX, 5. θεοῦ, V, 9. VII, 2. 9. XV, 5. XII, 8. 9. 10. 11. XV, 5. υἱοὶ θεοῦ, IV, 9. var. XV, 2. υἱοὶ καὶ θυγατέρες, I, 1.
ὑπακούω, IX, 1.
ὑπὲρ. ἁμαρτιῶν, VII, 3. 4. 5. 6. ὑπέρ τι, I, 2. τὴν ψυχὴν, I. 4. IV, 6. XIX, 5. πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτερος, V, 9.
ὑπεραγαπάω, V, 8.
ὑπερβολὴ, καθ' ὑπερβολὴν, I, 2.
ὑπερευφραίνομαι, I, 2.
ὑπερέχω, XIII, 2. XXI, 2.
ὑπερηφανία, XX, 1.
ὑπηρέτης, XVI, 4.
ὑπηρετέω, I, 5.
ὑπὸ, ὑφ' ἕν, IV, 4. 5.
ὑποδείκνυμι, I, 8.
ὑπόκρισις, XIX, 2. XX, 1. XXI, 4.
ὑπομένω, V, 1. 5. 6. 12. XIV, 4.
ὑπομιμνήσκω, XII, 2.
ὑπομονὴ, II, 2. XX, 2.
ὑποπόδιον, XII, 10. XVI, 2.
ὑποτάσσω, XIX, 7.
ὕσσωπον, τὸ, VIII, 6. var.
ὕσσωπος, ὁ, VIII, 1. Vgl. VIII, 6.
ὑστηρέω, X, 3.
ὑψηλὸς, XI, 4. XII, 2. XIX, 6.
ὕψος, δυνάμεως, XX, 1.
ὑψόω, XIX, 3.

φαγεῖν, Aor. 2 von ἐσθίω, ἀπὸ, XI, 11. ἐκ, VII, 4. XI, 10. Fut. φάγομαι, X, 1. 4. var. 5. 6. 7. var. 11. Conj. Aor. φάγω, X, 4. 5. 6. 7. var.

φαίνομαι, φανείς, XIV, 6.
φανερὸς, VIII, 7. XIII, 4.
φανερόω, II, 4. V, 6. 9. VI, 7. 9. 14. VII, 3. 7. XII, 8. 10. XIV, 5. XV, 9. XVI, 5. Vgl. προφανερόω.
φαρμακεία, XX, 1.
φείδομαι, V, 13.
φέρω, II, 5. εἰς, XI, 1.
φεύγω ἀπὸ, IV, 10.
φησὶν, VI, 9. VII, 7. 11. X, 3. 4. 5. 6. 7. 8. XI, 8. 11. XII, 7.
φθαρτός, XVI, 7. XIX, 8.
φθορὰ, XIX, 5.
φθορεύς, X, 7. XX, 2.
φοβέομαι, X, 10. 11. XII, 10. XIX, 7.
φοβερὸς, VII, 11.
φόβος, I, 7. var. II, 2. XI, 11. XIX, 5. 7. τοῦ θεοῦ, IV, 11. XI, 5. XX, 2.
φονεύς, XX, 2.
φονεύω, XIX, 5.
φόνος, XX, 1.
φρίσσω, XI, 2. 8.
φρύγανον, VII, 8.
φυλακὴ, XIV, 7.
φυλάσσω, IV, 11. XV, 2. XIX, 11.
φυλή, VIII, 3.
φύλλον, XI, 6.
φύσις, X, 7.
φυτεύω, XI, 6.
φωνὴ, VIII, 7. IX, 2. 3.
φῶς, III, 4. XIV, 7. 8. XVIII, 1. XIX, 1. 12.
φωταγωγὸς, XVIII, 1.

χαίρω, I, 1.
χαλεπὸς, IV, 5.
χάλκεος, XI, 4. XII, 6.
χάρις, XXI, 7. 9. V, 6. vgl. IX, 8.
χεὶρ, IV, 7. 8. V, 10. XII, 2. 4. 9. XIII, 5. XIV, 2. 3. 7. XV, 1. 3. 6. XVI, 7. XIX, 5. 9. 10.
χειροτονία, III, 5.
χήρα, XX, 2.
χίλιοι, XV, 4.
χνοῦς, XI, 7.
χοιρίον, X, 3.
χοῖρος, X, 1. 3. 10.
χολὴ, VII, 3. 5.
Χριστὸς, ὁ, XII, 10. 11. Ἰησοῦς Χριστὸς, II, 6.
χρίω, XIV, 9.
χρόνος, IV, 9.
χώνευμα, XIV, 3.
χωνευτὸς, εἰς, XII, 6.
χώρα, VII, 8.
χωρέω, εἰς τι, XXI, 7.

ψάλλω, VI, 16.
ψευδής, ὅρκος, II, 8.
ψεῦδος, XX, 2.
ψυχὴ, III, 1. 3. 5. V, 13. XIX, 8. 10. XX, 1. ἡ ψυχὴ ὑμῶν, V, 5. XI, 5. αὐτῶν, VI, 7. παιδίων, VI, 11. μου, XVII, 1. ἐκ ψυχῆς, III, 5. XIX, 6. ἄνεσις τῇ ψυχῇ, IV, 2. ὑπὲρ τὴν, I, 4. IV, 6. XIX, 5. 8. var. ὑπὲρ τῆς, XIX, 8. var.

ὧδε, IX, 5.
ὡραῖος, XI, 10.
ὡς, nach verbis seusuum et dicendi, III, 6. IV, 5. tamquam, XI, 6. 7. var. 8. XV, 1. var.
ὡς ἔτι, wie ἕως ἔτι, XXI, 8.
ὡσεὶ, XI, 7. var.
ὥσπερ, XI, 6. var.
ὠτίον, IX, 1.
ὠφελέω, IV, 9.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.